بُلُوغُ المَأْمُولُ

في تحقيق مبادئ علم الأصول



زهران كاده





بلوغ المأمول في تحقيق مبادئ علم الأصول

(الجزء الأول)

تأليف
زهران كاده





من شعر جدي محمد بن العربي كاده رحمة الله عليه:

العِلْمُ أنفَسُ ما يُوعى ويُكتسَبُ ... فلا يُقاسُ به دُرٌّ ولا ذهبُ

وكلُّ مَن نالَه يعلو به رُتَبًا ... مِن الفضائل بل تعلو به الرُّتَبُ

الجديد في أدب الجريد (ص 247)





إِنَّ مَبَادِي كُلِّ فَنٍّ عَشَرَهْ   الحَدُّ وَالمَوْضُوعُ ثُمَّ الثَّمَرَهْ

وَفَضْلُهُ وَنِسْبَةٌ وَالوَاضِعْ   وَالاِسْمُ الاِسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّارِعْ

مَسَائِلٌ وَالبَعْضُ بِالبَعْضِ اكْتَفَى   وَمَنْ دَرَى الجَمِيعَ حَازَ الشَّرَفَا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة السلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين, وبعد فإني مِن بضع سنين كنت قد جمعت على عجل ورقات يسيرة في مبادئ أصول الفقه العشرة إسعافا لبعض إخواني من طلبة العلم[1], لما رجوته فيها من مساعدتهم على حسن ابتدائهم في تحصيل هذا العلم الشريف, ولا شك أن العناية بإحسان البدايات مما كان أسلافُنا رحمهم الله يحرصون عليه, لما له من التأثير فيما يجيء بعده من المراحل التي يقطعها الطالب في طريقه إلى النهايات, وهذه منازل ومدارجُ لها أول ولا آخر لها, فإن المرء لا يزال في ازديادٍ من العلمِ حتى يلقى ربَّه ﷻ {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا}.

وقد قال الصبان في حاشيته على شرح الملوي الصغير لسُلَّم المنطق: (وقد نظمت العشرة فقلت:

إنَّ مبادي كلِّ فنٍّ عشَرة ... الحدُّ والموضوع ثم الثمرة

وفضلُه ونِسْبةٌ والواضعْ ... والاسمُ الاستمدادُ حكمُ الشارعْ

مسائلٌ والبعضُ بالبعضِ اكتفى ... ومن دَرَى الجميعَ حاز الشَّرَفا)[2]

قال الشيخ علي الصالحي: (اعلم أنَّ الشروع في العلم من أفعال العاقل الاختيارية, فيجب عقلا أنْ تُصان عن العبث والجهالة في المشروع فيه المَحْضَيْن, فلا بد مِن تصوُّرِه بوجهٍ ما, والتصديقِ بفائدةٍ ما, ويُستحسَن عُرْفا أن يُصان عن العبث والجهالة العُرْفِيَّيْن, وذلك بأن يتصوره قبل الشروع فيه بحَدِّه أو رَسْمِه, وأن يصدق بموضوعية موضوعه, وبأن له فائدةً مُعتَدًّا بها مترتبة عليه في الواقع, وبمرتبته فيما بين العلوم أي حاله بالقياس إلى علومٍ أُخَرَ في التحصيل بالتقديم والتأخير, وبشرفه في نفسه, وبواضعه, وتسميته باسمه, وبمسائله إجمالا, هذا ما ذكره السيد الشريف[3] في "حواشي القُطْب[4]"[5], وهي مقدمات الشروع المسماة

---

(1) وهي منشورة على الشبكة. (ز)

(2) حاشية الصبان (ص 35)

(3) قال الشوكاني: (السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني عالم الشرق ويعرف بالسيد الشريف, قال: وكان إماما في جميع العلوم العقلية وغيرها متفردا بها مصنفا في جميع أنواعها مبتحرا في دقيقها وجليلها, وطار صيته في الآفاق, وانتفع الناس بمصنفاته في جميع البلاد, وهي مشهورة في كل فن يحتج بها أكابر العلماء, وينقلون منها ويوردون

بالرؤوس الثمانية[6]، وزاد بعضُهم التصديقَ باستمداده وبحكمه، فهذه أمور عشرة، والأحسنُ في التعليم أن تُذْكَرَ كلُّها صدرَ العلم، وقد يُكتفى ببعضها، ولا حَجْرَ في شيءٍ من ذلك، إذ لا ضرورة ثَمَّ إلا إلى التصورِ بوجهٍ ما والتصديقِ بفائدة ما)[7].

ثم إني بعد ذلك، لشغفي بهذا العلم، وما تقرر عندي من فائدة هذه المبادئ- قد تناولت تلك الورقات بيد التقليب والمراجعة، وأعملت فيها فكري وسرحت فيها خاطري، فعنَّ لي أن أحدث فيها زيادة وبسطا يتحقق بهما تمامُ الغرض، وأن أضمنها تنبيهاتٍ وفوائدَ تعود على الطالب بالنفع، بما اجتمع عندي من النظر في مصنفات هذا العلم وغيرها مما وضعه علماءُ الإسلام رحمهم الله، ما أوقفني على تفصيل كثير من مجملات تلك الورقات، وما أحلى ما تجده

ويصدرون عنها، قال: وقد كان أهل عصر صاحب الترجمة يفتخرون بالأخذ عنه، ثم صار من بعدهم يفتخرون بالأخذ عن تلامذته، ومصنفاته نافعة كثيرة المعاني واضحة الألفاظ قليلة التكلف والتعقيد الذي يوقع فيه عجمة اللسان كما يقع في مصنفات كثير من العجم، وتوفي يوم الأربعاء سادس ربيع الآخر سنة 816 ست عشرة وثمان مائة بشيراز، وقيل: في أربع عشرة وثمان مائة). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع 488/1 - 489

(4) هو محمد بن محمد الرازي، الشيخ العلامة قطب الدين، المعروف بالتَّحْتاني، وهذه النسبة لتميزه عن قطب آخر فوقاني، وكانا يسكنان في مدرسة واحدة، أحدهما في الطبقة الفوقانية، والآخر في الطبقة التحتانية، وهو إمام مبرز في المعقولات، اشتهر اسمه وبعد صيته، ورد إلى دمشق في سنة ثلاث وستين وسبعمائة. قال ابن السبكي: بحثنا معه في دمشق، فوجدناه إماما في المنطق والحكمة، عارفا بالتفسير والمعاني والبيان، مشاركا في النحو، يتوقد ذكاء.

الترجمة بحروفها من "مفتاح السعادة" 275/1 , وانظر: الأعلام للزركلي 38/7 . وقد توفي سنة (766).

(5) قال الشوكاني في ترجمة الشريف الجرجاني: (ويروى أنه رحل إلى القطب الشيرازي شارح الشمسية فطلب منه القراءة عليه في شرحه، فاعتذر عنه بعلو السن وضعف البصر، ثم دله على بعض تلامذته المحققين الذين أخذوا عنه ذلك الشرح وهو ببلاد أخرى، فرحل إليه فوصل وبعض أبناء الأكابر يقرأ على المذكور في ذلك الشرح، فطلب منه أن يقرأ عليه فأذن له في الحضور بشرط أن لا يتكلم وليس له درس مستقل، بل شرط عليه أن يحضر فقط مع ذلك الذي يقرأ على الشيخ من أولاد الأكابر، فكان الشريف يحضر ساكتا وفي الليل يأوي إلى خلوة في المسجد وكان يقرر فى أكثر الليل ما سمعه من شرح الشمسية ويرفع صوته فيقول: قال المصنف كذا، يعنى صاحب الشمسية، وقال الشارح كذا، يعنى القطب، وقال الشيخ كذا يعنى الذي يقرأ عليه، وقلت أنا كذا، ثم يقرر كلاما نفيسا ويعترض اعتراضات فائقة، فصادف مرور ذلك الشيخ من باب خلوته فسمع صوته فوقف فطرب لذلك حتى رقص ثم أذن له أن يتكلم بما شاء، فيقال: إن صاحب الترجمة حصل حاشية شرح الشمسية حالَ قراءته على ذلك الشيخ). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع 489/1 - 490

(6) قال التهانوي: (قالوا: الواجب على من شرع في شرح كتاب ما أن يتعرض في صدره لأشياء قبل الشروع في المقصود، يسميها قدماء الحكماء الرءوس الثمانية). انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 14/1 - 17

(7) تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر (ص 2)



النفسُ من العلم التفصيلي إذا وقع بعد نوالها حَظًّا من العلم الإجمالي، فاستحال المجموعُ مصنَّفا قائما برأسه، أرجو الله تعالى أن يحقق لي ما أمَّلْتُه منه.

ويوقفك على ما أودعناه فيه من المباحث والفوائد والتنبيهات مراجعةُ الفهرس المثبت في آخر الكتاب، والله المسؤول أن يفهمنا ويعلمنا وينفعنا بما علمنا، إنه أكرم من سئل وأجود من وهب.



مقدمة في حقيقة المبادئ

قال تاج الدين السبكي: (المبادئ: ما لا يكون مقصودا بالذات، بل يتوقف عليه المقصود)[8].

قلت: والمقصودُ من كلِّ علمٍ: بيانُ مسائلِه, قال التهانوي: (إنَّ المقصودَ في كلِّ علمٍ مُدَوَّنٍ بيانُ أحوالِ موضوعِه, أعني أحوالَه التي توجَد فيه ولا توجد في غيره)[9].

قلت: وتلك الأحوال العارضة للموضوع هي المسائلُ كما سيأتي في محله, ولهذا قال السعد[10]: (مقاصدُ الفنِّ مسائلُه)[11].

ولما كان المقصودُ من العلم مسائلَه, وكانت المبادئ ما يتوقف عليه المقصود, فإن مبادئ كلِّ علمٍ: ما توقفت عليه مسائلُه, قال التهانوي: (وأما المبادئ فهي التي تتوقف عليها مسائلُ

---

(8) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 239/1

(9) كشاف اصطلاحات الفنون 9/1

(10) قال ابن خلدون في "المقدمة" (ص 633) : (ولقد وقفتُ بمصرَ على تآليفَ في المعقول متعددةٍ لرجلٍ من عظماء هَراة من بلاد خراسان يشتهر بسعد الدين التفتازاني, منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان, تشهد بأنَّ له مَلَكَةً راسخة في هذه العلوم, وفي أثنائها ما يدل على أنَّ له اطلاعًا على العلوم الحكمية وقَدَما عالية في سائر الفنون العقلية, والله يؤيد بنصره من يشاء).

وقال ابن حجر في "الدرر الكامنة" 112/6 : (مسعود بن عمر التفتازاني العلامة الكبير صاحب شرحي التلخيص وشرح العقائد في أصول الدين, وشرح الشمسية في المنطق, وشرح التصريف العزي - ويقال: إنه أول تصانيفه -, والإرشاد في النحو اختصر فيه الحاجبية, والمقاصد في أصول الدين وشرحها, والتلويح في أصول فقه الحنفية عمله حاشية على توضيح صدر الشريعة, وحاشية شرح المختصر للقاضي عضد الدين, وحاشية الكشاف والذي تحرر منها من أول القرآن إلى أثناء سورة يونس ومن سورة الفتح, وله غير ذلك من التصانيف في أنواع العلوم الذي تنافس الأئمة في تحصيلها والاعتناء بها, وكان قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار لم يكن له نظيرٌ في معرفة هذه العلوم, مات في صفر سنة 792 ولم يخلف بعده مثله).

وبه يظهر ما في قول الشوكاني في "البدر الطالع" 305/2 في ترجمة السعد: (لم يذكره ابن حجر في "الدرر الكامنة" في أهل الماءة الثامنة, مع أنه يتعرض لذكره في بعض تراجم شيوخه أو تلامذته وتارة يذكر شيئا من مصنفاته عند ترجمة من درس فيها أو طلبها, فإهمالُ ترجمته من العجائب المفصحة عن نقص البشر) اهـ . إلا أن تكون الترجمة ساقطة من النسخة التي وقعت للشوكاني, والله تعالى أعلم.

(11) حاشية السعد على الشرح العضدي 24/1

العلم)[12]، وفي حاشية السعد على "الشرح العضدي" أن المراد بالمبادئ: (ما هو المصطلح من التصورات والتصديقات التي ينبني عليها المسائل)[13].

وقال القرافي: (مبادئُ كلِّ علمٍ: التصوراتُ والتصديقات المسلَّمة في ذلك العلم من غير برهانٍ، ليُبنى عليها ذلك العلمُ، كانت مسلَّمةً في نفسها كمبادئ علم أصول الدين التي هي البدهيات، أو مقبولةً على سبيل المصادَرة وتكون مبرهنةً في علمٍ آخَرَ قبل هذا العلم)[14].

والتصديقات المقبولة على سبيل المصادرة يقال لها **"المصادرات"**، وهي في عرفهم عبارة عن: مبادئ تصديقية مذكورة في العلوم المدونة، غير بينة بنفسها، مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك، وإنما سميت مصادرات لأنها يُصدَّر بها المسائلُ التي تتوقف عليها[15].

وقال التهانوي: (أما التصديقات فهي مقدمات إما بينةٌ بنفسها، وتسمى علوما متعارَفة، كقولنا في علم الهندسة: المقادير المساوية لشيء واحد متساوية، وإما غير بينة بنفسها سواء كانت مبينة هناك أو في محل آخر[16] أو في علم آخر يتوقف عليها الأدلة المستعمَلة في ذلك العلم[17]، سواء كانت قياسات أو غيرها من الاستقراء والتمثيل، وحصرُها في المبينة فيه والمبينة في علم آخر وفي أجزاء القياسات كما تُوُهِّم محلُّ نظر.

---

(12) كشاف اصطلاحات الفنون 12/1

(13) حاشية السعد على الشرح العضدي 24/1

(14) نفائس الأصول 99/1، وأصل الكلام للآمدي في الإحكام 8/1

(15) دستور العلماء 190/3، وكشاف اصطلاحات الفنون 1554/2

(16) قال السعد: (وقد يُبيَّن المبدأ في ذلك العلم نفسِه، بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله وأن لا يبين بمسألة تتوقف عليه لئلا يدور، فهذا يكون مبدأً باعتبارٍ ومسألةً باعتبار، كأكثر مسائل الهندسة، وككون الأمر للوجوب، فإنه مسألةٌ من الأصول ومبدأٌ لمسألة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا}). شرح المقاصد 14/1

(17) قال الشاطبي: (لا يلزم في كل علمٍ أن تُبرهَن مقدماتُه فيه بحال، بل يقول العلماء: إنَّ مَن فعل ذلك؛ فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الأسطقصات أربعة، وأن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، وكذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارئ أنَّ قولَه تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ}، بالخفض مرويٌّ على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ} منسوخ بآية المواريث، ومن اللغوي أن القرء يطلق على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين وهي مبنية على مقدماتٍ مسلَّمةٍ في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه). الموافقات 47/5 - 48 . قلت: و"الاسطقسات" في عبارة الشاطبي - كما قال الجرجاني في "التعريفات" (ص 24) - : (لفظ يوناني، بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربع؛ التي هي الماء والأرض والهواء والنار، اسطقسات؛ لأنها أصول

ثم الغير البينة بنفسها إما مسلَّمة فيه - أي: في ذلك العلم - على سبيل حسن الظن، وتسمى "أصولا موضوعة"، كقولنا في علم الهندسة: لنا أن نَصِلَ بين كلِّ نقطتين بخطٍّ مستقيم، أو مسلمة في الوقت أي: وقتِ الاستدلال مع استنكارٍ وتشكك إلى أن تستبين في موضعها، وتسمى "مصادرات"، لأنه تُصَدَّر بها المسائلُ التي تتوقف عليها[18]، كقولنا فيه: لنا أن نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة.

المركبات، التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن). وقال يحيى هويدي في "مقدمة في الفلسفة العامة" (ص 95 - 96) تحت عنوان "مذهب الوحدة" : (نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميعَ الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميعُ الأشياء: الماء، والهواء، والتراب، والنار. تلك هي الصورة الأولى التي ظهر بها مذهب الوحدة). وانظر لزاما: "شرح لقطة العجلان" للشيخ جمال الدين القاسمي (ص 115 - 117) . (ز)

(18) قلت: فقد عرفتَ أنَّ مرادَهم بكون القضايا مسلَّمة، أنها تُذكر في هذا الموضع غيرَ مبرهنة، إما لكونها بينة لا تفتقر إلى برهان، وإما لكون براهينها مقامةً في علم آخر، ولهذا عُدت هنا في مبادئ العلم ومقدماته لا مسائله، لأنَّ مسائل العلم هي التي تقام براهينُها فيه، ولهذا فإن القرافي لما جعل في أول كتابه الفقهي "الذخيرة" (55/1) مقدمةً أصولية قال: (ولم أتعرض فيها لبيان مدارك الأصول فإنَّ ذلك مِن وظيفة الأصولي لا من وظائف الفقيه، فإنَّ مقدماتِ كلِّ علمٍ تُوجَد فيه مُسلَّمة) اهـ . وبهذا تعلم أنهم لا يريدون بكونها مسلَّمة أنها محلُّ وفاق كما توهم الشيخ أحمد الريسوني فاضطرب عنده كلام الشاطبي في "الموافقات" حيث وصف مقدمة كلامية بكونها مسلَّمة ثم قال: (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا. وليس هذا موضع ذلك) اهـ . قلت: والحق أن هذه الجملة الأخيرة هي لازمُ كون المقدمة مسلَّمة، وإنما وقع الاضطراب للشيخ من جهة الغفلة عن المواضعة في لفظ "المسلَّمة". وهذا كلام الشيخ الريسوني في كتاب "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" (ص 185 - 186) : (جاء في أول المقدمة المشار إليها من كتاب المقاصد قول الشاطبي: "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلَّمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا. وليس هذا موضع ذلك". فقد وصف هذه المقدمة بأنها "مسلمة"، وهذا يعني أنه لا خلافَ فيها، ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: "وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا"، وليس هذا شأنَ المسلمات، ثم لست أدري ما عني بقوله: "وليس هذا موضع ذلك"؟ مع أن هذا هو أنسبُ موضعٍ لذلك، ثم هو قد أقام البرهان فعلا على صحة القضية وإن كان بإيجاز شديد، ولعله يشير إلى أن البراهين المفصلة للمسألة ستأتي مثبوتة في مواضع أخرى من الكتاب. ثم استمر في مناقضة قوله "مسلمة"، فذكر أن هذه المسألة "قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أنَّ أحكامَه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيارُ أكثر الفقهاء المتأخرين"، فكيف يجتمع هذا مع قوله "مسلمة"؟ إلا أن يقصد أنها مسلمة عنده، أو أنها مسلمة وإن خالف فيها من خالف، وهذا هو الأقرب، ولكن كان ينبغي توضيحُه) اهـ . قلت: وقد عرفت أن كلام الشاطبي جارٍ على اصطلاح القوم وهو واضح لا اضطراب فيه ولا خفاء، وإنما دخل على الشيخ الخلل من قوله (فقد وصف هذه المقدمة بأنها "مسلمة"، وهذا يعني أنه لا خلاف فيها)، وليس ذلك هو المعنى من كونها مسلمة. وقد نبه على سلامة كلام الشاطبي واتفاقه مع اصطلاح أئمة المعقول، خلافا لما زعمه الريسوني- : أحمد الطيب في بحثه "نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية" المنشور في مجلة المسلم المعاصر (العدد 103 : ص 33 - 44) . وكان الغرض من هذا التعليق تنبيه الطلبة إلى شديد العناية بمصطلحات العلماء وضبطها، لأنها تجري عليها مباحثاتهم في أكثر العلوم لا سيما علوم الآلة. (ز)

ونُوقِش في المثال بأنه لا فرق بينه وبين قولنا: لنا أن نصل الخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن. وأورد مثال المصادرة قول اقليدس إذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان الداخلتان أقل من قائمتين فإن الخطين إذا أخرجا بتلك الجهة التقيا، لكن لا استبعادَ في ذلك، إذ **المقدمة الواحدة قد تكون أصلا موضوعا عند شخص، مصادرة عند شخص آخر**)[19].

قلت: فيتحصل مما تقدم أن مبادئ العلم هي جملة: التصورات, والتصديقات التي تذكر في ذلك العلم غيرَ مبرهَنة, وإنما تُطلَب براهينُها في علمٍ آخَر أو في العلم نفسِه بشرط عدم لزوم الدَّوْر, وتكون قد استُمِدَّتْ في ذلك العلم أو المحل الخاص منه لابتناء بعض المسائل عليها, وأما مسائلُ العلم فهي القضايا التي تقام براهينها فيه, ولهذا قال العدوي في حاشيته على الخرشي: (قوله (في مسائله) جمع مسألة, وهي مطلوب خبري يُبَرْهَن عليه في ذلك العلم)[20].

(مبادئ أصول الفقه)

فإذا عَرَفْنا المبادئ من حيث هي, حَسُن الانتقالُ إلى معرفة خصوص مبادئ الأصول.

قال الآمدي: (وما هذه المبادئ في علم الأصول؟ فنقول: قد عُرِف أنَّ استمدادَ علم أصول الفقه إنما هو من: الكلام والعربية والأحكام الشرعية، فمبادئُه غيرُ خارجةٍ عن هذه الأقسام الثلاثة)[21].

قلت: ومعنى المبادئ هذا إنما هو **المعنى الأخصُّ** لها, والمشهورُ أنها بهذا المعنى من أجزاءِ العلم[22].

ولهذا قال ابن أمير حاج في "التقرير والتحبير" عند قول ابن الهمام (المقالة الأولى في المبادئ اللغوية) قال: (المبادئ جمع مبدإ، وهو في الأصل: مكان البداءة في الشيء أو زمانه, ثم سُمي به ما يَحُلُّ فيه توسُّعا مشهورا كما هنا, فإن المراد: ما يُبدأ به قبل ما سواه من مسائل هذا العلم, لتوقُّفِه عليه, كما هو **المصطلح المنطقي**, لأنَّ المباحثَ المقصودةَ ذاتًا للمصنِّف في هذه الترجمة من أجزاء هذا العلم)[23].

---

(19) كشاف اصطلاحات الفنون 13/1

(20) حاشية العدوي على الخرشي 31/1

(21) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 8/1

(22) التقرير والتحبير 24/1

(23) السابق 68/1

قال في "أبجد العلوم" : (قد يطلق أسماء العلوم على المسائل والمبادئ جميعا, لكنه قد يُشعِر كلامُ بعضِهم إلى أنَّ ذلك الإطلاقَ حقيقة, والراجحُ أنه على سبيل التجوُّزِ والتغليب والإلزام بما يلزم الاختلاط بين العلمين, إذ بعضُ المبادئ لعلمٍ يجوز أن يكون مسئلةً من علم آخر, فلا يتمايزان)[24].

وقال التهانوي: (قالوا: كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من أمورٍ ثلاثة: الموضوع والمسائل والمبادئ، وهذا القولُ مبنيٌّ على المسامحة، فإنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ: مسائلُه، وعَدُّ الموضوعِ والمبادئ من الأجزاء إنما هو لشِدة اتصالِهما بالمسائل التي هي المقصودةُ في العلم)[25].

قال الأصفهاني في "بيان المختصر" : (المبادئ **باصطلاح المنطقيين** هي: ما يُبدأ به قبل المقصودِ لذاته، لتوقف ذات المقصود عليه فقط, قال: والمبادئ بهذا المعنى من أجزاء العلم.

وقد تطلق على معنًى آخَرَ وهو: ما يُبدأ به قبل المقصود, لتوقف ذاته عليه، أو تصوره، أو الشروع فيه)[26].

قلت: وهذا الثاني هو **المعنى الأعم** للمبادئ.

قال التهانوي: (قد تطلق المبادئ عندهم على المعنى الأعم, وهو ما يُبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم, كما يُذكر في أوائل الكتب قبل الشروع في العلم، لارتباطه به في الجملة، سواء كان خارجا من العلم، بأن يكون من المقدمات، وهي: ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجهِ البصيرة، أو على وجهِ كمال البصيرة وَوُفُورِ الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا، أو في نظره، كمعرفة العلم برسمه المفيدِ لزيادة البصيرة، ومعرفة غايته، أو لم يكن خارجا عنه، بل داخلا فيه، بأن يكون من المبادئ المصطلَحة السابقة – (يعني التي بالمعنى الأخص المشار إليها آنفا) - من التصورات والتصديقات, قال: والمبادئ بهذا المعنى قد تُعَدُّ أيضا من أجزاءِ العلمِ تغليبًا، وإن شئتَ تحقيقَ هذا فارجع إلى شرح مختصر الأصول[27] وحواشيه)[28].

---

(24) أبجد العلوم (ص 237)

(25) كشاف اصطلاحات الفنون 7/1

(26) بيان المختصر 12/1 - 13

(27) يقصد شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب.

(28) كشاف اصطلاحات الفنون 13/1 - 14

وقد أشار الكمال ابن الهمام في "التحرير" إلى أن وضع المبادئ بإزاء هذا المعنى الثاني الأعمِّ **اصطلاحٌ للأصوليين**[29]، قال شارحُه: (لأنَّ المبادئ عندهم: ما تتوقف عليه مسائلُ العلم أو الشروعُ فيه على بصيرة، فمنها ما هو من أجزائه، ومنها ما ليس من أجزائه، **فهي عندهم أعمُّ منها عند المنطقيين**)[30].

وقال الرهوني[31] في "شرح المختصر" : (واعلم أن المبادئ تطلق على ما يتوقف عليه المقصود بوجهٍ، وهو المستعمَل عند أكثر الأصوليين)[32].

قلت: وعُلِم من هذا أن الذي يَصدُق على المبادئ العشرة إنما هو المبادئ بالمعنى الثاني، وهو الأعم.

ولهذا لما قال ابن الحاجب[33] في أول "المختصر" : (فالمبادئ: حدُّه، وفائدته، واستمداده)، قال الأصفهاني في "شرحه" : (المراد بقوله: (فالمبادئ) هو الثاني لا الأول، لأنَّ تصور العلم

---

(29) قال تقي الدين السبكي: (الأصولي نسبة إلى الجمع، لأنه مسمًّى به كالأنصاري والأنماري، ولو لم يُسَمَّ به لم تَجُزِ النسبةُ إلا إلى المفرد فيقال: أصلي). الإبهاج 40/1

وقال الشيخ مصطفى الزرقا: (تسوغ النسبةُ إلى لفظ الجمع إذا صارت صيغتُه في الاستعمال كاسم العَلَم مثل "أنصاري" في النسبة إلى "الأنصار"، وكذا إذا كانت النسبةُ إلى المفرد تلبس المعنى المراد بغيره كما هنا، إذ لو قيل "فرعي" لما فهم منه معنى طريقة سرد الفروع، بل يُفهم منه ما يقابل معنى "أصلي". ومثلُ ذلك في العرف القانوني اليوم كلمة "حقوقي" نسبة إلى الحقوق بمعنى العلم، فلو نسب إلى المفرد فقيل: "حقي" لالتبس المعنى المراد بغيره. وقد استعمل قدماء الفقهاء والأصوليين النسبة إلى "الفروع" بصيغة الجمع، فقالوا: "فروعي" إما باعتبار أن لفظ "الفرع" صار كاسم علم لمسائل الفقه، وإما لدفع الالتباس المذكور. على أنه يجوز في لغةٍ أن يُنسَب إلى الجمع مطلقا. [ر: حاشية الصبان على الأشموني في بحث ياء النسب]). هامش كتابه المدخل الفقهي العام 29/1

(30) التقرير والتحبير 39/1

(31) قال في "الديباج المذهب" 362/2 : (يحيى بن موسى الرهوني، كان فقيها حافظا يقظا متفننا إماما في أصول الفقه أديبا بليغا مجيدا. أخذ الفقه عن الإمام أبي العباس أحمد بن إدريس البجاني، وقد تقدم ذكره، وأخذ الأصول عن الإمام أبي عبد الله الآيلي. رحل إلى القاهرة واستوطنها وتولى تدريس المدرسة المنصورية والخانقاه الشيخونية وغير ذلك. وكان صدرا في العلماء حاز الرياسة والحظوة عند الخاصة والعامة ذا دين متين وعقل رصين ثاقب الذهب بارع الاستنباط. انفرد بتحقيق مختصر بن الحاجب الأصولي وله عليه شرح حسن مفيد، وكان إماما في المنطق وعلم الكلام. وله تقييد على التهذيب يذكر فيه المذاهب الأربعة ويرجح مذهب مالك لم يكمل، وكان وقورا مهيبا متواضعا جوادا ذا سعة في الدنيا مؤثرا بها جامعا لخلال الفضل، وحج حجتين. وتوفي في سنة أربع أو خمس وسبعين وسبعمائة).

(32) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 137/1

(33) قال الذهبي في "سير أعلام النبلاء" 264/23 - 266 : (الشيخ، الإمام، العلامة، المقرئ، الأصولي، الفقيه، النحوي، جمال الأئمة والملة والدين... وكان من أذكياء العالَم، رأسا في العربية وعلم النظر، درس بجامع دمشق، وبالنورية المالكية، وتخرج به الأصحاب، وسارت بمصنفاته الركبان، وخالف النحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم

وتصور غايته وبيان أنه يستمد من أي العلوم، لا يكون مبادئَ بالمعنى الأول، ويكون مبادئ بالمعنى الثاني, لأنَّ الشروعَ في العلم وتصوره موقوفٌ عليها)[34].

ومعناه أن هذه المبادئ تفيدُ زيادةَ بصيرةٍ في الشروع في العلم وتحصيله والاقتدار عليه لا بمعنى امتناع الشروع والتحصيل بدونها[35].

قال السعد: (قد جرت العادة بتصدير كتب الأصول بمباحثَ خارجةٍ عن المقاصد المذكورة يُسَمُّونها "المبادئ" تكون جزءا من الكتاب دون العلم)[36].

وقال الشريف الجرجاني: (إنَّ أسماء العلوم المدونة كالصرف والنحو والمعاني وغيرها قد تُطلق على معلوماتٍ مخصوصة, وقد تطلق على إدراكاتها, كما يُنبئ عنه مواضعُ استعمالاتها. ثم إن كل علم منها بالمعنى الأول: عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية, والشروعُ في تحصيل تلك المعاني وإدراكِها على بصيرةٍ يتوقف كما هو المشهور على إدراك معانٍ أُخَرَ تصوريةٍ وتصديقية, فإذا أُريدَ أن يُعبَّرَ بالألفاظ عن المعاني الأولى والثانية تعليما وتفهيما وجب تقديمُ الألفاظِ الدالة على المعاني الثانية الموقوف عليها على الألفاظ الدالة على المعاني الأولى المقصودة, ليفهم الموقوف عليها أولا, فيشرع في إدراك المقاصد ثانيا)[37].

وقد علم مما سبق أن المعتبر في المبادئ بالمعنى الثاني الأعمِّ زيادةُ البصيرة عند الشروع في العلم من غير قيدٍ بعددٍ محصور, ولهذا فقد ذكر الشريف الجرجاني أنهم حصروا ما يتوقف عليه الشروع على بصيرة في الأمور الثلاثة التي هي الحد والغاية والموضوع وتارة زادوا رابعا, قال: (بل إن وَجدتَ خامسا للأربعة مُشارِكًا إياها في إفادة البصيرة, فلك أن تَضُمَّه إليها وتجعله منها, فإنهم لم يمنعوا من ذلك, ولم يدَّعوا حصرًا عقليا)[38].

إشكالات مفحمة... قال ابن خلكان: كان من أحسن خَلْقِ الله ذهنا، جاءني مرارا لأداء شهادات، وسألته عن مواضعَ من العربية، فأجاب أبلغَ إجابةٍ بسكون كثير وتثبُّت تام. قال الذهبي: وقد رُزقتْ كتبُه القبولَ التام لجزالتها وحسنها).

وقال ابن السبكي في "منع الموانع" (ص 126 - 127) : (وقد كان ابنُ الحاجب رحمه الله إماما مقدَّما في الأصول والفقه, والنحو والصرف, أمسكته البلاغةُ زمامَها, وألقت إليه الفصاحة مقاليدها, وأعطاه الإيجازُ كله, ومِن بحر علمه اغترفنا, وبكثير علمه اعترفنا, فلا يُظنن أنا أردنا في هذا الكتاب مطاولتَه, فأين الثريا من يد المتطاول؟! وإنما أردنا الاقتداءَ به والسير على سنته, رحمه الله ورضي عنه, ما أكثر فائدته وأجزل عائدته).

(34) بيان المختصر 12/1 - 13

(35) انظر: حاشية السعد على الشرح العضدي 24/1

(36) السابق 23/1 - 24

(37) حاشية المطول (ص 40)

(38) السابق (ص 42)



وقد جعلها الآمديُّ في "منتهى السول" خمسة فقال: (الأصل الأول في المبادئ, وهي: تحقيق مفهوم أصول الفقه, وموضوع هذا العلم, وغايته, ومسائله, وما منه استمداده)[39].

وزاد في "الإحكام" سادسا, وهو المبادئ بالمعنى الأخص, وهي عبارةٌ عن تفصيلِ ما أُجْمِل في ما منه الاستمداد, فعند ذكر الاستمداد يقولون: استمداده من الكلام والأحكام واللغة, وفي المبادئ بالمعنى الأخص يأتون بتصورات الأحكام الشرعية وبالتصديقات الكلامية واللغوية مما ينبني عليه مسائلُ أصولية.

وهذه عبارة الآمدي في "الإحكام", قال: (القاعدة الأولى في تحقيق مفهوم أصول الفقه، وتعريف موضوعه, وغايته، وما فيه من البحث عنه من مسائله، وما منه استمداده, وتصوير مباديه وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه.

فنقول: حَقٌّ على كلِّ مَن حاول تحصيلَ علمٍ من العلوم أن يتصور معناه أوَّلا بالحَدِّ أو الرسم؛ ليكون على بصيرةٍ فيما يطلبه، وأن يَعرف موضوعَه - وهو الشيءُ الذي يُبحث في ذلك العلم عن أحوالِه العارضةِ له - تمييزا له عن غيره، وما هو الغايةُ المقصودة من تحصيله؛ حتى لا يكون سعيُه عبثا، وما عنه البحثُ فيه من الأحوال التي هي مسائلُه لِتَصَوُّرِ طلبها، وما منه استمدادُه لصحة إسناده عند رَوْمِ تحقيقِه إليه، وأن يتصور مباديَه التي لا بُدَّ من سبق معرفتها فيه لإمكان البناء عليها)[40].

قلت: ثم اشتُهر عند المتأخرين كونُها عشرة, والحصرُ فيها ليس عقليا كما سلف عن الجرجاني.

(مقدمة العلم)

ثم قد يُعبَّر عن هذه المبادئ بـ"مقدمة العلم" - وقد سلفت الإشارة للمقدمات في كلام التهانوي - لأن مقدمة العلم عندهم: ما يتوقف عليه الشروعُ في ذلك العلم, وهو: تعريفُ العلم والتصديق بفائدته وموضوعية موضوعه[41].

وقد عرفت أن المبادئ بالمعنى الأعم قد تعد أيضا من أجزاء العلوم تغليبا, وهكذا القول في المقدمات.

---

(39) منتهى السول في علم الأصول (ص 8)

(40) الإحكام 5/1

(41) حاشية العطار على المطلع (ص 16)



ولهذا لما قال ابنُ السبكي في مقدمة "جمع الجوامع"[42] : (وينحصر في مقدماتٍ وسبعةِ كتب). قال الزركشي: (يقال عليه: إنَّ من جملة المقدمات حَدَّ أصول الفقه وغيره من قواعد المنطق ونحوها مما لا يُعَدُّ من أصول الفقه، فلا يكون جزءا منه, لخروجها عنه اصطلاحا، وقد يُجاب بأنه لما توقف الأصولُ عليها، جعلها جزءا منه على طريق التغليب، ووجهُ الانحصارِ فيما ذكره أنَّ ما تضمنه الأصول إما مقصودٌ بالذات أو لا، والثاني: المقدمات, إذ لا بد أن يتوقف عليه المقصود، وإلا لم يُحتَج إليه)[43].

قال التهانوي: (منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن, فتكون المقدماتُ أعمَّ، كذا قيل، يعني تكون المقدمات بهذا المعنى أعمَّ من المبادئ بالمعنى الأول لا من المبادئ بالمعنى الثاني, وإن اقتضاه ظاهرُ العبارة, إذ **بينها وبين المبادئ بالمعنى الثاني هو المساواة**، إذ ما يُستعان به في تحصيل الفن يَصدُق عليه أنه مما يتوقف عليه الفنُّ إما مطلقا، أو على وجه البصيرة، أو على وجه كمال البصيرة. وبالجملة فالمعتبَرُ في المبادئ التوقُّفُ مطلقا)[44].

قال الشيخ محمد الدسوقي: (والمراد بالبصيرة التبصرُ, أي: الإدراك التام, وإضافة وجه للبصيرة للبيان, أي: على وجه هو التبصر, أي: الإدراك التام)[45].

(المقدمة لغة واصطلاحا)

في اللغة :

قال ابن النجار: (المقدمة في الأصل صفة، ثم استعملوها اسمًا لكل ما وُجد فيه التقديم)[46].

قال الزركشي: (وهي مأخوذة من مقدمة العسكر، وهو أول ما يبدو.

وفيها لغتان: فتح الدال باعتبار المفعولية، بمعنى قُدِّمت على المقصود إعانةً على فهمه، وكسرُها باعتبار الفاعلية، بمعنى متقدِّمة)[47].

---

(42) قال ابن السبكي: (لو كان ذا لسانٍ لادَّعى أنه نفيسُ عمري ونخبة فكري). منع الموانع (ص 85)

(43) تشنيف المسامع 117/1

(44) كشاف اصطلاحات الفنون 14/1

(45) حاشية الدسوقي على شرح العضدية للسمرقندي (ص 46 - 47)

(46) شرح الكوكب المنير 32/1

(47) تشنيف المسامع 118/1



وقال ابن النجار: (وهي - بكسر الدال- : مِن قدم بمعنى تقدم. قال الله سبحانه وتعالى: {لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ}(48) أي: لا تتقدموا. وبفتحها، لأن صاحب الكتاب أو أمير الجيش قدمها)(49).

قلت: ويحتمل في الكسر أن تكون من قدَّمَ الأصلي لا الذي بمعنى تقدم, فيكون الفعل متعديا لا لازما.

قال القرافي: (يقال: مقدمة - بفتح الدال وكسرها - اسم مفعول، واسم فاعل، بملاحظة أمرين مختلفين، إن لاحظت أن المقدمة تُقَدِّمنا لمقصودنا، كسرنا الدال، لأنها فاعلة، أو نحن نُقدمها لنبنيَ عليها مقصودَنا، فتحنا الدال, لأنها اسم مفعول)(50).

قال الزركشي: (قيل: والكسر أشهر, وكأنهم لحظوا أنه لما وجب تقدُّمُها بالذات لابتناء ما بعدَها عليه، رجح تقدير الفاعلية فيها للإشعار بأنها تقدَّمت بنفسها، بخلاف الفتح)(51).

وقال القرافي: (قال صاحب "الصحاح" وغيرُه: مقدمة الجيش مكسورة الدال، وهي أول الجيش، ولم أرهم حكوا فيها خلافا، فكأنه غَلَبَ عليها اسمُ الفاعل من جهة أنها تُقدِّمُ الجيشَ والجيشُ يتبعها، وهي تشجعه وتستتبعه)(52).

في الاصطلاح :

قال الزركشي: (وهي في اصطلاح الحكماء: القضية المجعولة جزءَ الدليل, كقولنا: العالَم ممكن، وكل ممكن له سبب، فينتج: أن العالم له سبب، فكل واحدةٍ من هذه تسمى مقدمة، وأما عند المتكلمين: فما يتوقف عليه حصولُ أمرٍ آخر، وهو مرادُ المصنِّف، وهي أعمُّ من الأولى، فالمقدمة لبيان السوابق، والفصولُ المعبَّر عنها هنا بالكُتُب لبيان المقاصد)(53).

---

(48) قال العطار: (قوله: {لَا تُقَدِّمُوا}) بضم أوله كما هو القراءة السبعية, ومعناه: تتقدموا, لأنَّ "قدَّم" رباعي, وقرئ بفتح التاء على أنَّ أصلَه بتاءين, وهي قراءة عشرية اهـ. حاشية العطار على المحلي 38/1

(49) شرح الكوكب المنير 32/1 - 33

(50) نفائس الأصول 107/1

قال حلولو: (المقدمة بالفتح والكسر, فالفتح اسم مفعول, لأنا نقدمها بين يدي مقصودنا, وبالكسر اسم فاعل, لأنها تقدمنا لذلك) اهـ. الضياء اللامع 126/1

(51) تشنيف المسامع 118/1

(52) نفائس الأصول 107/1 - 108

(53) تشنيف المسامع 118/1



(مقدمة العلم ومقدمة الكتاب)

قال الشيخ أحمد الدمنهوري[54] في "شرح الجوهر المكنون" : (المقدِّمة بالكسر مأخوذة من مقدِّمة الجيش للجماعة المتقدِّمة منه, أي: منقولة من ذلك, لمناسبةٍ بينهما, لأن هذه المقدمة تُقَدِّمُ الإنسانَ لمقصوده كما أن مقدمة الجيش تُقدِّمُه أي: تجسره على التقدم, فيكون استعمالُ لفظِ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقةً عرفية, ويحتمل أنها مأخوذة منها أي: مستعارة, فيكون استعمالُها مجازا, فهي مِن قَدَّم المتعدي, ويحتمل أن تكون من اللازم بمعنى متقدمة, وبالفتح من الأول لا غير, لأن المؤلِّف قدَّمها أمامَ مقصودِه.

وهي قسمان: مقدمةُ علمٍ, ومقدمة كتاب[55].

ف**(مقدمة العلم):** ما يتوقف عليها الشروعُ في ذلك العلم, وهو تَصورُه بوجهٍ ما إن أريد مجرَّدُ الشروع, أو تصوره برسمه أو حده وتصور موضوعه وغايته إن أريد الشروع على بصيرة, وهذه معانٍ محضة, وذِكْرُ الألفاظِ لِتوقُّفِ الإنباء عنها عليها لا أنها مقصودةٌ لذاتها, حتى لو تيسَّر فهمُ المعنى من غير ألفاظٍ لم يُحتج إليها أصلا.

و**(مقدمة الكتاب):** اسمٌ لطائفةٍ مِن كلامه قُدِّمَتْ أمامَ المقصود لارتباطٍ له بها وانتفاعٍ بها فيه.

فالأُولى معانٍ, والثانية ألفاظٌ, فبين المقدمتين تبايُن) اهـ[56].

---

(54) أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري: شيخ الجامع الأزهر، وأحد علماء مصر المكثرين من التصنيف في الفقه وغيره. كان يُعرَف بالمذاهبي, لعلمه بالمذاهب الأربعة. ولد في دمنهور، وتعلم بالأزهر، وولي مشيخته. وكان قوَّالًا للحق هابته الأمراءُ وقصدته الملوك. وتوفي بالقاهرة سنة (1192). من كتبه (إيضاح المبهم من معاني السلم - ط) في المنطق، و(حلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون - ط) بلاغة، و(الفتح الرباني بمفردات ابن حنبل الشيباني - خ). ذكر هذا الزركلي في "الأعلام" 164/1 . وله ترجمة في "أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث" لأحمد تيمور باشا (ص 73 - 79) وفيها عجائب وغرائب.

(55) قال ابن قاسم العبادي في "الآيات البينات" 44/1 : (قد بَيَّن المولى سعدُ الدين انقسامَ المقدمة إلى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب, وعبارتُه في المطول ما نصُّه: يقال (مقدمة العلم) لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه, و(مقدمة الكتاب) لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا) اهـ.

وقد قال العطار في حاشيته على المحلي 38/1 : (وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام في "شرح الوضعية", وشرحناه هناك في حاشيتنا على ذلك الكتاب أتمَّ شرحٍ, فارجع إليه إن شئت) اهـ.

(56) حلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون (ص 20) , وانظر: شرح السمرقندي على العضدية مع حاشية الدسوقي (ص 47) وما بعدها.

قال البناني[57]: (فمقدمة الكتاب: اسمٌ للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة.

ومقدمة العلم: اسم للمعاني المخصوصة.

فبين مفهومَيْهما التباينُ، وأما في الوجود فبينهما العمومُ والخصوص المطلق, والأعم مقدمةُ الكتاب, والأخصُّ مقدمة العلم، فكلما وُجدت مقدمةُ العلم وجدت مقدمة الكتاب من غير عكس، لأن مقدمة الكتاب قد يكون مدلولُها ما يتوقف عليه الشروع في العلم، فتكون مقدمةَ كتابٍ من حيث اللفظ ومقدمةَ علمٍ من حيث المعنى، ويصدق عليها تعريف مقدمة الكتاب، لأن ما يتوقف عليه الشروع في العلم يرتبط به المقصود ويُنتفع به فيه، وقد لا يكون مدلولها ذلك، فتكون مقدمةَ كتابٍ فقط, كمقدمة رسالة الوضع, فإنها لم يُذكر فيها تعريفُ الوضع ولا موضوعُه ولا غايته)[58].

ولكون الكلام في المبادئ العشرة هو الكلام في مقدمة العلم - وقد عرفتَ ما قاله الشريف في الحصر - قال صاحب "التقرير والتحبير" : (مقدمة العلم غيرُ محصورةٍ في حَدِّه وغايته والتصديق بموضوعه, بل إذا وُجد لهذه الأمور مُشارِكٌ في إفادة البصيرة كان منها وساغ ذِكرُه مع هذه الأمور فيها)[59].

فإذا تمهد هذا, فليكن الشروعُ في الكلام عن المبادئ تفصيلا, والله الموفق والمعين.

---

(57) قال في "شجرة النور الزكية" 494/1 : (أبو زيد عبد الرحمن بن جاد الله البناني: نسبة لِبنان قرية من قرى المنستير بإفريقية، الإمام العلامة العمدة الفهامة المحقق المؤلف المدقق. قدم مصر وجاور بالجامع الأزهر ودرس على أعلام كالصعيدي ويوسف الحفني والبليدي وغيرهم، وأخذ الحديث على الشيخ أحمد الصباغ وغيره, ومهر في المعقول, وأقرأ العلوم برواق المغاربة, وانتفع به جماعة, وتولى مشيخة هذا الرواق مرارا فسار فيها سيرا حسنا, ومن آثاره ما كتبه على المقامة التصحيفية للشيخ عبد الله الأكداوي، وألف حاشية على جمع الجوامع اختصر فيها سياقَ ابنِ قاسم وانتفع بها الطلبة, ولم يزل يقرىء ويفيد ويحرر ويجيد حتى توفي ختام صفر سنة 1198).

(58) حاشية البناني على شرح المحلي 27/1 - 28

(59) التقرير والتحبير 39/1 , وانظر: حاشية الجرجاني على شرح الشمسية للقطب الرازي (ص 28 - 29)

[1]

المبدأ الأول: الحد

والمراد بالحدِّ هنا الحدُّ بالمعنى الأعم المرادِفُ للتعريف كما هو اصطلاحُ الأصوليين, لا الحد بالمعنى الأخص عند المنطقيين الذي هو عندهم واحدٌ من قسمَي التعريف, وقسيمُه الرَّسْمُ[60].

قال الكلنبوي[61]: (اعلم أن أرباب العربية والأصول كثيرا ما يستعملون الحدَّ بمعنى المُعَرِّف, وكثيرٌ من الناس يَغْلِطُون بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحَيْن, فلا تغفل ولا تخبط)[62].

والتعريف: ما يقتضي تصورُه تصورَ المعرَّف أو امتيازَه عن غيره[63].

والحد في اللغة: الفصل والمنع[64], وسمي التعريف حدا لأنه يمنع أفرادَ المحدود من الخروج, ويمنع غيرَها من الدخول[65], ولذا يُسميه بعضُهم: الجامع المانع[66], أي: الجامع لأفراد المعرَّف, المانع من دخول غيرها[67].

قال القرافي: (فائدة الحدود أن تكون مُوضِّحةً للمحدود مُبَيِّنةً له, إذ الحدُّ إنما هو شرحُ ما دل اللفظُ عليه على سبيل الإجمال)[68].

---

(60) انظر: حاشية الصبان على الشرح الصغير للملوي (ص 81)

(61) إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلنبوي الرومي، ويعرف بشيخ زاده: قاض حنفي عثماني. اشتهر بالرياضيات والمنطق. نسبته إلى بلدة (كلنبة) من ولاية (آيدين), ووفاته في تسالية (من يني شهر), وكان قاضيا فيها. له تصانيف، منها: حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية, ورسالة في آداب البحث والمناظرة, وشرح لتهذيب السعد في المنطق. توفي سنة (1205). انظر: الأعلام للزركلي 327/1

(62) شرح إيساغوجي للكلنبوي (ص 81 - 82) , وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون 624/1

(63) الباجوري (ص 60)

(64) المصباح المنير 124/1

(65) آداب البحث والمناظرة (ص 59)

(66) الضوء المشرق (ص 76)

(67) رفع الأعلام (ص 14)

(68) شرح الأربعين في أصول الدين (ص 4)



ولهذا قال التقي السبكي في "الإبهاج" : (ينبغي أن يُذكَر في ابتداء كلِّ علمٍ حقيقةُ ذلك العلم، ليَتصورها الذي يريد الاشتغالَ به قبل الخوض فيه، فمن عرف ما يَطلُب هان عليه ما يَبذُل).

وقال الإسنوي: (اعلم أنه لا يمكن الخوضُ في علمٍ من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصورُ مستفادٌ من التعريفات)[69].

قال العضد في "المواقف" : (فإنَّ من رَكِب مَتْنَ عمياءَ أوشك أن يَخبُط خَبْط عَشْواء)، قال الجرجاني في شرحه: (وهي الناقة التي لا تُبصِر قُدَّامَها، فهي تخبط بيديها كلَّ شيء، ويقال: فلانٌ رَكِب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة)[70].

وقال في حاشيته على القطب: (اعلم أن الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجهٍ ما، وإلا لامتنع الشروعُ فيه، وأما تصورُه برسمه فإنما يجب ليكون شروعُه فيه على بصيرة)[71].

وسلف قولُ الآمِدي: (حَقٌّ على كلِّ من حاول تحصيلَ عِلْمٍ من العلوم أن يتصور معناه أوَّلًا بالحد أو الرَّسْم، ليكون على بصيرةٍ فيما يطلبه).

ومعنى كونه على بصيرة فيما يطلبه أن يكون المطلوبُ مميَّزا عنده عن غيره، حتى لا يَشتغِل بما ليس منه، ولا يُهمِلَ ما هو منه[72].

قال السعد: (لا خفاءَ في أنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ تصوراتٌ وتصديقات كثيرةٌ يُطلب حصولُها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال، فاحتِيج إلى ما يُفيد تصوُّرَها بصورةٍ إجمالية تُساويها، صونا للطلب والنظر عن إخلالٍ بما هو منها واشتغالٍ بما ليس منها، وذلك هو المعنى بتعريف العلم، فكان من مقدماته)[73].

وقال القطب الرازي: (لا بد من تصور العلم برسمه ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه، فإنه إذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله إجمالا حتى أنَّ كلَّ مسألةٍ منه تردُ، عَلِمَ أنها من ذلك العلم، كما أن من أراد سلوكَ طريقٍ لم يشاهد لكن عرف أماراته، فهو على بصيرة في سلوكه).

---

(69) نهاية السول 7/1

(70) المواقف مع شرح الجرجاني 34/1

(71) حاشية الجرجاني على شرح الشمسية للقطب الرازي (ص 28)

(72) المبادئ النصرية (ص 6)

(73) شرح المقاصد 5/1 - 6



قال المحشي الشريف الجرجاني: (أراد به أنَّ مَن تصورَ النحوَ مثلا بأنه "عِلْمٌ بأصولٍ يُعرَف بها أحوالُ أواخر الكَلِم من حيث الإعرابُ والبناء" حصل عنده مقدمة كلية, وهي أن كل مسألة من مسائل النحو لها مدخلٌ في تلك المعرفة, فإذا ورد عليه مسألة معينة منها يتمكن بذلك مِن أنْ يعلم أنها من النحو بأن يقول: "هذه مسألة لها مدخل في معرفة إعراب الكلمة وبنائها, وكل مسألة كذلك فهي من النحو, فهذه المسألة منه", وكذا إذا تصور الميزان بأنه "آلة قانونية تَعصِم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر" حصل عنده مقدمة كلية, وهي أن كل مسألة منه لها مدخلٌ في تلك العصمة, وتمكن بذلك من أن يعلم مسائله ويميزها عن غيرها تمكُّنا تاما.

وبالجملة إذا تصور علما برسمه فقد عَرَف خاصَّتَه, وعَلِم أنَّ كل مسألة منه لها مدخلٌ في تلك الخاصة, وبذلك يَقْدِر إن أُورِد عليه مسألةٌ منه أن يعلم أنها منه قدرةً تامة, فكأنه قد علم ذلك أوَّلا, ولم يُرِدْ أنه بمجرد تصور العلم برسمه قد حصل له بالفعل العلمُ بتميُّز مسائله من غيرها, حتى يرد عليه أنه خلافُ الواقع, إذ ليس كلُّ مَن تصور علم المنطق بما ذكرنا حصل له العلمُ بالفعل بكل مسألة منه تورد عليه أنها منه)[74].

وقال أبو حيان: (إنَّ الناظِرَ في علمٍ من العلوم لابد له أوَّلًا من معرفته على سبيل الإجمال، ثم بعد ذلك يتعرف ما احتوى عليه ذلك الفنُّ على سبيل التفصيل)[75].

قلت: وقد تقدم في كلام القرافي الإشارةُ إلى أن التعريف يفيد العلم الإجمالي, ولهذا قال: (إنَّا قد نعرف الشيءَ من حيث الإجمال وإن لم نعرفه من حيث التفصيل, ويكفي في العلمِ به والتعريفِ ذلك)[76].

قلت: وهذه هي فائدة الإحاطة بالمبادئ العشرة كلِّها, أعني حصولَ المعرفة من حيث الجملة, ولهذا فإن الجويني في أول "البرهان" لما ذكر شيئا من المبادئ التي يتعين على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بها, قال: (والغرض من ذلك أن يكون الإقدامُ على تعلُّمه مع حظٍّ من **العلم الجُملي** بالعلم الذي يحاول الخوضَ فيه)[77].

---

(74) حاشية الشريف الجرجاني على شرح الشمسية للقطب الرازي (ص 26 - 27)

(75) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل 13/1

(76) شرح الأربعين في أصول الدين (ص 5)

(77) البرهان 7/1

قال الأبياري[78]: (فإن قيل: فإذا عَلِمَه, فكيف يُتصور الطلبُ مع حصول العلم؟ قلنا: عِلْمُ الجملة لا يمنع من علم التفصيل, فإنَّ مَن عَلِمَ أنَّ الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية, لم يَصِرْ بذلك فقيها, وكذلك من علم أن النحو: معرفة جهات كلام العرب, لم يكن بذلك نحويا, وكذلك من علم أن أصول الفقه: أدلته, لم يكن بذلك أصوليا)[79].

(فائدتان) :

(الأولى) : قال القرافي: (العلم قسمان: إجمالي, وتفصيلي.

فالإجمالي: العلم بالشيء من بعض وجوهه.

والتفصيلي: العلم بالشيء من جميع وجوهه.

وكذلك تقول: أمرُ فلانٍ أعرفه من حيث الجملة، وأمر فلان أعرفه مفصَّلا، والجمل: الخلط، ومنه قوله ﷺ: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها". أي: خلطوها بالسبك على النار. ومنه لفظُ "مجمل", لاختلاط المراد فيه بغير المراد، والعلمُ الإجمالي: اختلط الوجهُ المعلوم بالوجه المجهول في تلك الحقيقة)[80].

(الثانية) : قال الزركشي: (والحكيم إذا أراد التعليمَ لا بد له أن يَجْمَعَ بين بيانَين: إجمالي تتشوف إليه النفس، وتفصيلي تسكن إليه)[81].

(تعريف أصول الفقه)

جرت عادة الأصوليين بأن يذكروا لـ "أصول الفقه" تعريفين اثنين, التعريف الأول باعتباره مركَّبا إضافيا, والثاني باعتباره لقبًا وعَلَما على عِلْمٍ مخصوص من علوم الشريعة[82].

أما الإضافة فهي كما قال السيوطي في "جمع الجوامع" : (نسبةٌ تقييدية بين اسمين, تُوجِب لثانيهما الجَرَّ)[83].

---

(78) هو علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكاني ثم الأبياري, يلقب بشمس الدين, توفي بالإسكندرية سنة (616), قال ابن عاشور: (كان إماما في الفقه والأصول والمعقول, حتى فضل على فخر الدين الرازي في الأصول, له شرح على البرهان لإمام الحرمين, والتكملة في الفقه, وسفينة النجاة على طريقة إحياء الغزالي, وهو بديعٌ أتقَنُ من الإحياء). التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح 138/1 - 139

(79) التحقيق والبيان 254/1 - 255

(80) نفائس الأصول 111/1

(81) المنثور 65/1 - 66

(82) انظر: الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان (ص 7) , وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي 15/1

(83) جمع الجوامع للسيوطي (ص 194)



وأما اللقب فهو العَلَمُ المُشعِر بمدحٍ كالرشيد وزين العابدين، أو ذمٍّ كالأعشى والشنفري، أو نسبة إلى عشيرة أو قبيلة أو بلدة أو قطر, كأن يعرف الشخص بالهاشمي أو التميمي أو البغدادي أو المصري[84].

قال العضد: (اللقب عَلَمٌ يُشعِر بمدحٍ أو ذم, وأصول الفقه عَلَمٌ لهذا العِلْم يُشعِر بابتناء الفقه في الدين عليه, وهو صفةُ مدحٍ, ثم إنه منقولٌ من مركب إضافي, فَلَهُ بكلِّ اعتبارٍ حَدٌّ)[85].

وقال الرهوني: (أصول الفقه مركب إضافي له معنيان:

أحدهما: ما يُفهَم من مفرديه عند تقييدهما الأول بالثاني, وهو المعنى الإضافي.

والثاني: مسماه الذي هو العِلْم المخصوص)[86].

فتعريفه باعتباره مركبا إضافيا يتوقف على معرفة مفرداته, أعني المضافَ (أصول) والمضافَ إليه (الفقه), ضرورةَ توقفِ معرفة المركب على معرفة أجزائه[87], قال العطار[88]: (تعقُّلُ مفهومِ المركَّب متوقِّفٌ على تعقُّلِ كلٍّ من جزئيه)[89].

(من قال يتعين تقديمُ معرفة المضاف إليه)

قال الآمدي في "الإحكام" : (اعلم أنَّ قولَ القائل "أصول الفقه" قولٌ مؤلَّف مِن مضافٍ هو الأصول، ومضافٍ إليه هو الفقه، ولن نعرف المضافَ قبل معرفة المضافِ إليه، فلا جَرَم أنه يجب تعريفُ معنى الفقه أوّلا, ثم معنى الأصول ثانيا)[90].

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (خصوصُ المضافِ إنما يُعرَف بالمضاف إليه من حيث هو كذلك، والمضاف إليه الفقه، فيتوقف المضاف الذي هو الأصلُ على معرفته)[91].

---

(84) جامع الدروس العربية 110/1 , وانظر: النحو الوافي 307/1

(85) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 63/1

(86) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 138/1

(87) انظر: رفع الحاجب 243/1

(88) له ترجمة في "أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث" لأحمد تيمور باشا (ص 19 - 38) . وانظر: الأعلام للزركلي 220/2 .

(89) العطار على المحلي 69/1

(90) الإحكام 5/1

(91) نفائس الأصول 100/1

(بيانه وجوابه)

قلت: معنى قوله (خصوص المضاف إنما يعرف الخ) هو أن معنى اللفظ المضاف بقيد كونه مضافا متوقِّفٌ على معرفة المضاف إليه, ففي مثالنا نقول: معنى لفظ الأصل بقيد الإضافة إلى الفقه متوقف على معرفة معنى لفظ الفقه, لأن الإضافة نسبة تقييدية, فالمطلوب معرفتُه الأصلُ المنسوبُ إلى الفقه, فمِن هذا الوجه تحقق التوقف, لأننا لا نطلب معرفة الأصل من حيث هو أصل وإلا لمَا كان توقُّفٌ, وإنما نطلب الأصل من حيث هو مضافٌ إلى الفقه, فلزم تقديمُ معرفة المضاف إليه وهو الفقه.

لكن قد يقال: معرفة معنى المضاف بقطع النظر عن الإضافة مقدَّمة على معرفته بقيد الإضافة كما لا يخفى, إذ معرفة الأصل من حيث هو أصلٌ مقدَّمة على معرفته باعتبار كونه مضافا إلى غيره, لأن المعرفة الأولى أعمُّ من الثانية, ومعرفة الأعم قبل معرفة الأخص, قال التهانوي: (إنَّ الأعمَّ أقدمُ للعقل من الأخص، فإنَّ إدراك الأعم قبل إدراك الأخص)[92].

قلت: لأن الأعم جزءٌ من الأخص, والجزء يدرك قبل الكل ضرورة, ولهذا كان الأعم هو المقدَّم في التعريف[93], قال الرازي: (لأن الأعم أعرف, وتقديم الأعرف أولى)[94], وقال ابن تيمية: (إن الشيء كلما كان أعمَّ كان أعرفَ في العقل, لكثرة مرور مفرداته في العقل)[95], ولهذا منع المتأخرون من المناطقة التعريفَ بالأخص, قال الخبيصي: (لأنه أقل وجودا في العقل, وما هو أقل وجودا في العقل يكون أخفى)[96], ولما كانت معرفة الأعم قبل الأخص فإنه يستحيل العلم بالأخص مع الجهل بالأعم, قال الطوفي: (جهلُ الأعم يستلزم جهلَ الأخص, كما يستلزم عدمُه عدمَه)[97].

وعلى هذا فنحن بحاجة إلى معرفة معنى المضاف بقطع النظر عن كونه مضافا, ومعرفةِ المضاف إليه بقطع النظر عن كونه مضافا إليه, ثم بعد ذلك نُوقِع النسبة التقييدية بينهما لينكشف معنى المركَّب الإضافي, وهذا لا يستلزم وجوبَ تقديم أحدهما على الآخر كما هو

---

(92) كشاف اصطلاحات الفنون 6/1

(93) فيشترطون تقديم الجنس على الفصل ليكون الحد تاما, والجنس هو جزء الماهية الأعم منها, أما الفصل فهو جزؤها المساوي لها. كقولهم: "الإنسان: حيوان ناطق".

(94) المحصل (ص 20)

(95) مجموع الفتاوى 61/14

(96) شرح الخبيصي على التهذيب للسعد (ص 31)

(97) الصعقة الغضبية للطوفي (ص 538)

ظاهر. نعم, الكلام في الأولوية له وجه, أما الوجوب الذي تُفهِمه عبارةُ الآمديّ والقرافي فلا, والله أعلم.

ولهذا قال حلولو[98] في "الضياء اللامع" : (وهل **الأَوْلى** البداية بالمضاف مراعاةً لتبديته في اللفظ, أو بالمضاف إليه لأنه المبتدأ في المعنى؟)[99].

على أنَّ بعضهم قد أبدى وجها آخَرَ لوجوب تقديم تعريف المضاف إليه على المضاف, وقد أورد التقيُّ السبكي الوجهَ وجوابَه في "الإبهاج" عند تعريف معنى أصول الفقه التركيبي فقال: (ولا بد في ذلك من تعريف المضاف والمضاف إليه والإضافة, لأنَّ العِلْم بالمركَّبِ يتوقف على العلم بالمفرَد, ونبدأ ذلك بتعريف المضاف, وليس كما توهَّم بعضُ الناس مِن أنه يعتني بالبداءة بالمضاف إليه, محتجا بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه, لأنَّا نقول: التعريفُ تعريفٌ مقابلُ التنكير, وهو الذي يكتسبه المضافُ من المضاف إليه, وتعريفٌ مقابلُ الجهل, وهو المقصود هنا, وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه)[100].

قلت: وبعد مَنْعِنا لوجوب تقديم تعريف المضاف إليه لا تبقى إلا الأولوية التي أشار إليها حلولو, ونحن نراعي التبدية في اللفظ فنقول: الأصول جمعُ أصلٍ.

(الأصل لغة واصطلاحا)

قال في القاموس: (الأصل: أسفلُ الشيء)[101]. وقال ابن فارس: (الأصل: أساس الشيء)[102]. وقال الفيومي: (أصل الشيء أسفلُه, وأساسُ الحائط أصلُه, قال: ثم كثر حتى قيل: أصلُ كلِّ شيء: ما يَستنِد وجودُ ذلك الشيء إليه, فالأبُ أصلٌ للولد, والنهرُ أصلٌ للجدول)[103].

---

(98) قال في "شجرة النور الزكية" 373/1 - 374 : (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اليزليطيني القروي: عرف بحلولو. الإمام العمدة المحقق المؤلف الفقيه الأصولي أحد الأعلام الحافظين لفروع المذهب. تولى قضاء طرابلس ثم صرف عنه، أخذ عن أئمة منهم أبو حفص القلشاني والبرزلي وقاسم العقباني وابن ناجي وغيرهم. وعنه الشيخ أحمد زروق وأحمد بن حاتم وغيرهما. له شرحان على المختصر كبير وصغير، وشرحان على أصول ابن السبكي, وشرح التنقيح وعقيدة الرسالة والإشارات للباجي, واختصر نوازل البرزلي. كان بالحياة سنة 875 هـ وسنه قريب من الثمانين).

(99) الضياء اللامع 128/1

(100) الإبهاج 20/1

(101) القاموس المحيط (ص 961)

(102) معجم مقاييس اللغة 109/1

(103) المصباح المنير 16/1

و(قال الراغب: أصلُ كلِّ شيءٍ قاعدتُه التي لو تُوُهِّمَتْ مرتفعةً ارتفع بارتفاعِها سائرُه، وقال غيرُه: الأصل: ما يُبنى عليه غيرُه)[104].

وأما **في الاصطلاح** فقد ذكروا له جملة من المعاني نقتصر منها على سبعة:

1 – (الراجح) : أي: الأولى والأحرى[105], نحو قولهم: الأصلُ أن يَلِيَ الفاعلُ الفعلَ, أي: الراجح وقوعُ الفاعل بعد فعله بلا فصلِ معمولٍ آخر[106], وكقولهم: الأصل في المبتدأ التقديم، أي: ما ينبغي أن يكون المبتدأ عليه إذا لم يمنع مانع[107], ومثله قولُهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز[108], ومنه قولهم أيضا: الأصل براءة الذمة[109], ويعبرون عن ذلك أيضا بـ (البراءة الأصلية), قال السوسي: (المراد بالبراءة براءةُ الذمة من تعلُّقِ الخطاب بها, والأصلية بمعنى المنسوبة إلى أصلِ عدمِ التعلُّق, لكونها مستفادةً

---

(104) تاج العروس 447/27

(105) كشاف اصطلاحات الفنون 213/1

(106) دستور العلماء 88/1

(107) الكليات (ص 122)

(108) نهاية السول 9/1

(109) شرح تنقيح الفصول للقرافي 16/1 , وعمل من طب لمن حب للمقري (ص 142) . قال الدردير: (والذمة قال القرافي: معنًى شرعيٌّ مقدَّر في المكلَّف قابلٌ للالتزام واللزوم, ونظمه ابن عاصم بقوله:

والشرح للذمة وصف قاما ... يقبل الالتزام والإلزاما

أي: وصفٌ قام بالنفس به صحةُ قبول الالتزام كـ"لك عندي دينار, وأنا ضامن لكذا" وقبول الإلزام كـ"ألزمتك دية فلان"). الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي 210/3 - 211

وقال السعد: (إنَّ الإنسانَ قد خُصَّ مِن بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه، وتكاليف يؤاخذ بها, فلا بد فيه من خصوصيةٍ بها يصير أهلا لذلك، وهو المراد بالذمة, فهي وصفٌ يصير به الإنسان أهلا لما له وما عليه، واعتُرض بأن هذا صادقٌ على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق, وأنَّ الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل، وأجيب بأنا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل إنما هو بمجرد فهم الخطاب، والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة, حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوانٍ غير الآدمي لم يثبت الوجوبُ له وعليه، والحاصلُ أنَّ هذا الوصفَ بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه، والعقل بمنزلة الشرط. فإن قلت: فما معنى قولهم: وجب أو ثبت في ذمته كذا؟ قلت: معناه الوجوبُ على نفسه باعتبار ذلك الوصف, فلما كان الوجوبُ متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرفٍ يستقر فيه الوجوبُ دلالة على كمال التعلق، وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال: وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا). التلويح 322/2

منه)[110]. قلت: وتعلق الخطاب هو التكليف, ولذا فعدم التعلق هو عدم التكليف, ولهذا قال المحلي في البراءة الأصلية: (أي: عدم التكليف بشيء)[111].

2 – **(الغالب في الشرع) :** قال الزركشي: (ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع)[112].

كقولهم: الأصل في الأحكام التعليل[113]. أي: الغالب. قال ابن العربي[114]: (الغالب في أحكام الشرعِ اتساقُها في نظام التعليل إلا نبذا شذت لا يمكن فيها إلا رسمُ اتباعٍ دون أن يُعقَل شيءٌ من معناها)[115], وقال الأبياري: (نحن بتصفُّحِ الشرع واستقراء أحكامه نتبين أنَّ أكثرَ الأحكام أُجرِيَ على المصالح, والتعبُّداتُ قليلةٌ جدا)[116], قال: (واستقراءُ عادة الشرع تُعَرِّفُنا مقصودَه, إذ العادة الغالبة في الشريعة ملاحظة المعاني دون التعبدات)[117], وقال البُلْقِيني[118]:

---

(110) حاشية السوسي على قرة العين (ص 121) , وانظر: الشرح الكبير للعبادي (ص 321)

(111) شرح الورقات (ص 51)

(112) البحر المحيط 27/1

(113) سبل السلام للصنعاني 22/1

(114) في هامش كتاب "قانون التأويل" لابن العربي (ص 451) : (قال الإمام الغزالي في رسالته المشهورة إلى الأمير يوسف بن تاشفين: 32/ ب "مخطوط الرباط رقم 1020": "والشيخ الإمام أبو بكر بن العربي قد أحرز من العلم في وقت تردُّدِه إليَّ، ما لم يحرزه غيرُه مع طول الأمد، وذلك لما خُصَّ به من صفاء الذهن، وذكاء الحس، واتقاد القريحة، وما يخرج من العراق إلا وهو مستقِلٌّ بنفسه، حائز قصب السبق بين أقرانه").

وقال الذهبي في ترجمته: (وكان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية، فحمدت سياسته، وكان ذا شدة وسطوة، فعزل، وأقبل على نشر العلم وتدوينه. وصفه ابن بشكوال بأكثر من هذا. قال الذهبي: ولم أنقم على القاضي -رحمه الله- إلا إقذاعه في ذم ابن حزم واستجهاله له، وابن حزم أوسع دائرة من أبي بكر في العلوم، وأحفظ بكثير، وقد أصاب في أشياء وأجاد، وزلق في مضايق كغيره من الأئمة، والإنصاف عزيز). سير أعلام النبلاء 200/20 - 203 . توفي ابن العربي سنة (543) رحمه الله.

(115) المحصول في أصول الفقه لابن العربي (ص 132)

(116) التحقيق والبيان للأبياري 131/3

(117) السابق 132/3

(118) سراج الدين البلقيني عمر بن رسلان (805 هـ), قال له ابن كثير: أذكرتنا ابنَ تيمية, وكذلك قال له ابن شيخ الجبل: ما رأيت بعد ابن تيمية أحفظَ منك, وقال البرهان الحلبي: رأيته رجلا فريد دهره لم تر عيناي أحفظ منه للفقه وأحاديث الأحكام, وقال ابن حجر: كانت آلات الاجتهاد فيه كاملة. وقال الشوكاني: وقد كان وقع الاتفاق على أنه أحفظ أهل عصره وأوسعهم معارف وأكثرهم علوما. قال: وله تصانيف كثيرة لم تتم لأنه يبتدئ كتابا فيصنف منه قطعة ثم يتركه. قال ابن حجر: ولم يكمل من مصنفاته إلا القليل, لأنه كان يشرع في الشيء فلسعة علمه يطول عليه الأمر, حتى أنه كتب من شرح البخاري على نحو عشرين حديثا مجلدين, وعلى الروضة عدة مجلدات تعقبات. [البدر الطالع للشوكاني 506/1 - 507]



(إنَّ أكثرَ الشريعةِ معقولُ المعنى)[119] , وقال ابن دقيق العيد: (متى دار الحكم بين كونه تعبدا أو معقولَ المعنى كان حملُه على كونه معقولَ المعنى أولى, لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى)[120] , وقال الزركشي: (اعلم أن الأصل عدمُ التعبد, لندرته في الأحكام بالنسبة إلى ما يُعقل معناه, والأغلب على الظن إلحاقُ الفردِ بالأعمِّ الأغلب)[121] . ولهذا قال المَقَّري في "قواعده" : (الأصل في الأحكام المعقوليةُ لا التعبُّد)[122] .

(فائدتان) :

(الأولى) : لما كان الأصلُ في الأحكام التعليل والمعقولية, فإنَّ مِن العلماء من يقول في الأحكام التي لا تظهر معانيها وعِلَلُها: إنها على خلاف الأصل وخلاف القياس.

فقد ذكر الزركشي في "البحر المحيط" أن الأصل في استعمال العلماء قد يُطلَق (على إرادة البعيد الذي لا يُعقَل معناه كقولهم: خروج النجاسة من مَحَلٍّ وإيجابُ الطهارة في محلٍّ آخر على خلاف الأصل)[123] .

وذكر الغزاليُّ في "شفاء الغليل" في جملة الأصول التي يمتنع القياسُ عليها: (ما لا تُعقَل منه علةٌ ولا علامة متعدية؛ فإذا لم يُعقل المعنى: تلقي العبد بالقبول، ولم يتصرف فيه. وقد يُعبَّر عن هذا: بأنه على خلاف القياس. والمعنى به: أنه لا يَجري فيه القياس)[124] .

وقال لاحقا في نفس هذا الضرب من الأصول: (أن لا يعقل المعنى في مورد النص؛ فيجب الاقتصارُ عليه، ويسمى هذا الجنس: خارجا عن القياس، على تأويل أنه خارجٌ عن مجانسة الأصول المعلولة: من حيث أن القياس لا جريان له فيها، لا لمخصص ومانع، ولكن: لفَقْدِ المعنى)[125] .

وقال الفناري في "فصول البدائع" : (ولا نعني بذلك (أي: الوارد على خلاف القياس) إلا ما لا يُدرَك مناسبتُه, لا أن العقل ينفيه بإدراك من حجج الله تعالى, ولا تناقض فيها)[126] .

(119) الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام (ص 144)

(120) إحكام الإحكام في شرح عمدة الأحكام (ص 33) , وانظر: شفاء الغليل للغزالي (ص 200 - 201)

(121) البحر المحيط 264/7

(122) القواعد للمقري (ص 113) , و"عمل من طب لمن حب" له أيضا (ص 142)

(123) البحر المحيط 96/7

(124) شفاء الغليل (ص 642)

(125) السابق (ص 653)

(126) فصول البدائع 354/2



(**الفائدة الثانية)** : قال خليل بن إسحاق في "التوضيح" : (فائدة: كثيرا ما يذكر العلماء "التعبد"، ومعنى ذلك: الحكم الذي لا تظهر حكمته بالنسبة إلينا, مع أنَّا نَجْزِم أنه لا بد مِن حكمة؛ وذلك لأنَّا استقرأنا عادة الله تعالى فوجدناه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد؛ ولهذا قال ابن عباس: "إذا سمعتَ نداءَ الله فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر"، كإيجاب الزكاة والنفقات لسد الخلات، وأرش الجنايات لجبر المتلفات، وتحريم القتل والسكر والزنى والقذف والسرقة صونا للنفوس والأنساب والعقول والأموال والأعراض وإعراضا عن المفسدات. ويقرب إليك ما أشرنا إليه مثالٌ في الخارج, إذا رأينا مَلِكا عادتُه يكرم العلماء ويهين الجهال، ثم أكرم شخصا, غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرع حكما عَلِمنا أنه شرعه لحكمة، ثم إن ظهرت لنا فنقول: هو معقول المعنى، وإن لم تظهر لنا فنقول: هو تعبد، والله أعلم)[127].

3 – **(المستصحَب)**[128] : وقال الزركشي: **(استمرارُ الحُكْمِ السابق)**، كقولهم: الأصل بقاءُ ما كان على ما كان حتى يُوجَد المزيلُ له[129], ومثاله ما حكاه المعافى بن زكريا في كتاب "الجليس والأنيس" عن عبد الرحمن ابن مغراء قال: جاء رجل إلى أبي حنفية فقال: إني شربت البارحة نبيذا ولا أدري أطلقت امرأتي أم لا، قال: المرأة امرأتُك حتى تستيقِنَ أنك طلَّقْتها[130], ومثله قولُهم لمن كان متيقنا من الطهارة وشك في الحدث: الأصل الطهارة, أي: تستصحب الطهارة حتى يَثبُت حدوثُ نقيضِها, لأن اليقين لا يزول بالشك[131].

ومن هذا: استصحابُ حال البراءة الأصلية وحكم العموم مثلا إلى أن يَظهَر دليلٌ ناقلٌ عن حكم الدليل المستصحَب, فيجب المصيرُ إليه, كالبيِّنة الدالة على شغل الذمة، وتخصيص العموم, ونحو ذلك.

والمعنى: إذا كان حكما موجودا وهو يحتمل أن يتغير، فالأصل بقاؤه ونفيُ ما يغيره[132].

قال الطوفي في "الإشارات الإلهية" : (**الاستصحاب** هو: الاستمرار على ما عُهِد مِن نفيٍ أو إثباتٍ أصليٍّ أو حكمٍ شرعي, وهو المعبَّر عنه في ألسنة الفقهاء بقولهم: الأصلُ بقاءُ ما كان على

---

(127) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب 73/1 , ومواهب الجليل للحطاب 177/1

(128) إرشاد الفحول 17/1

(129) البحر المحيط 27/1

(130) وفيات الأعيان 318/2 , وانظر ثَمَّ تمامَ الحكاية للفائدة.

(131) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي 16/1

(132) شرح مختصر التحرير للفتوحي 404/4

ما كان, والأصلُ عدم كذا أو بقاؤه. و**البراءة الأصلية**: استصحابٌ خاص, وهو الاستمرار على الحكم بفراغ الذمة الثابت قبل وجودها أو قبل الدعوى باشتغالها)[133].

ولهذا قال ابن جزي في "تقريب الوصول" : (وأما البراءة الأصلية فهي ضَرْبٌ من الاستصحاب، ومعناها: البقاءُ على عدمِ الحكمِ حتى يَدُلَّ الدليلُ عليه، لأنَّ الأصلَ براءةُ الذمة من لزوم الأحكام)[134], وقال السِّمْلالي في "شرح التنقيح" : (البراءة الأصلية قسمٌ من الاستصحاب، وهي المعبر عنها بقولهم: الأصل براءة الذمة)[135].

قال التهانوي: (وربما يُعبَّر عن المستصحَب بما ثبت للشيء نظرا إلى ذاته, على ما وقع في "حاشية الفوائد الضيائية" للمولوي عبد الحكيم.

وربما يُفسَّر بـ **"الحالة التي تكون للشيء قبلَ عروض العوارض عليه"**، كما يقال: الأصل في الماء الطهارةُ, والأصل في الأشياء الإباحة، هكذا في "حواشي المسلم")[136].

قلت: وهي المعبر عنها أيضا بـ **"الحالة القديمة"**, قال في "الكليات" : (ويطلَق الأصلُ على الحالة القديمة, كما في قولك: الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، والأصل في الأشياء العدمُ، أي: العدمُ فيها مقدَّمٌ على الوجود)[137].

أي: تستصحب الإباحة والطهارة للأشياء حتى يَثبُت ما ينقل عن هذا الأصل, وكذا العدم فيها.

قلت: وقد يُرَدُّ الثاني والثالث من معاني الأصل إلى الأول منها, إذ النسبة بين كلٍّ منهما والأولِ هي العموم والخصوص المطلق, فكل غالب في الشرع راجحٌ, وكذا كل مستصحَب, ولا عكس, لأن الرجحان قد يستفاد من جهات أخرى غير الغلبة والاستصحاب. وبعبارة أخرى: للرجحان طرائق ومسالك, منها الغلبة في الشرع ومنها الاستصحاب وإبقاء الأمر على ما كان عليه.

وقد رأيتَ أن قولنا "الأصل براءة الذمة" وقع مثالا للأول والثالث, لأنه لا منافاة بينهما, لأن الراجح براءة الذمة, ووجه الرجحان هو كون براءة الذمة هي الأصلُ بمعنى المستصحَبِ والأمرِ

(133) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 210/1 - 211

(134) تقريب الوصول (ص 394)

(135) رفع النقاب 182/6

(136) كشاف اصطلاحات الفنون 213/1

(137) الكليات (ص 122)



الأول, لأنها سابقة, ولهذا يقولون: (الأصلُ عدمُ التكليف)[138] , لأن التكليف عارِضٌ للإنسان بعد بلوغه, وهو قبل ذلك على براءة الذمة, فتُستصحَب هذه البراءة حتى يَثبُت ما يَشغَل الذمة, قال الفتوحي: (الأصلُ انتفاءُ الأحكام عن المكلَّفين، حتى يأتيَ ما يدُلُّ على خلافِ ذلك)[139] .

ثم قد وقع التمثيل للراجح بقولهم (الأصل في الكلام الحقيقة) , وقد قال القرافي في "شرح التنقيح" : (الحقيقة إنما قُدِّمت لأنها أسبقُ للذهن من المجاز، وهذا السبقُ هو معنى قولِنا: الأصلُ في الكلام الحقيقة, أي: **الراجح**)[140] . فقد ذكر وجه رجحان الحقيقة وتقديمها على المجاز, وهو السبق, ولهذا قلنا إن الرجحان أعمُّ, لأنه قد يحصل بغير الطريقين المذكورين أعني الغلبة والاستصحاب. على أن الإسنوي قد ذكر في "شرح المنهاج" أنه قد يراد بالأصل في قولهم (الأصل في الكلام الحقيقة) الغالب[141] . قلت: ويشهد له قولُ ابنِ فارس في "فقه اللغة" بعد تعريفه للحقيقة: (وهذا أكثرُ الكلام, وأكثرُ آيِ القرآن وشعرِ العرب على هذا)[142] . وعلى هذا يزداد رجحان الحقيقة على المجاز قوة لاستنادها إلى الجهتين المذكورتين: السبق وغلبة الاستعمال.

ويشهد لبعض ما ذكرناه قولُ التهانوي: (وفي چلپي البيضاوي ذكر الأصل بمعنى الكثير أيضا، ولعل مرجع هذا المعنى إلى المعنى الثالث – (يعني الراجح) - والله أعلم)[143] . لأن الكثير هو الغالب, وقد أرجعه إلى الراجح. ثم رأيت صاحبَ "الكليات" يقول: (والأصل في الكلام هو الحقيقة, أي: الكثيرُ الراجح)[144] .

4 – **(القاعدة المستمرة) أو (الأمر المستمر)** : كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل, أي: على خلاف الحالة المستمرة في الحكم[145] .

5 – **(المَقِيس عليه)** : وهو ما يقابل الفرع في باب القياس, كقولهم: الخمر أصلٌ للنبيذ, فالنبيذُ فرعٌ في مقابَلة أصلِه وهو الخمر[146] .

---

(138) شرح التلقين للمازري 944/1 , ونهاية السول للإسنوي 74/1

(139) شرح الكوكب المنير 442/4

(140) شرح التنقيح 141/1

(141) نهاية السول 315/1

(142) المزهر للسيوطي 281/1

(143) كشاف اصطلاحات الفنون 213/1

(144) الكليات (ص 122)

(145) نهاية السول 9/1 , والتحبير شرح التحرير للمرداوي 153/1

قال التهانوي: (أصلُ القياس عند أكثر علماء الفقه والأصول هو: محل الحكم المنصوص عليه, كما إذا قيس الأرز على البُرِّ في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا، كان الأصل هو البر عندهم, لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا إليه, وذلك هو البر في هذا المثال)(147).

والقياس كما قال الغزالي: (عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم)(148).

قال الرُّوْياني(149): (وموضوعه: طلبُ أحكامِ الفروع المسكوتِ عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبَطة من معانيها ليُلحَقَ كلُّ فرعٍ بأصله)(150).

6 – (الدليل) : كقولهم: أصلُ هذه المسألة الكتابُ والسنة, أي: دليلُها(151).

قال الإسنوي: (ومنه أيضا أصولُ الفقه, أي: أدلته)(152), قال العضد: (إذا أضيف - يعني الأصل - إلى العلم فالمراد دليلُه)(153), وقال المرداوي: (فإذا وَصَلْته بالفقه وقلت: دليل الفقه، كان تفسيرا لأصل الفقه من حيث الإضافة، وهو المراد هنا)(154), وقد صرح الشوكاني بأن الأصل إذا أضيف إلى الفقه فحمله على الدليل هو: (الأوفق بالمقام)(155).

---

(146) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي 16/1

(147) كشاف اصطلاحات الفنون 213/1 - 214

(148) شفاء الغليل (ص 18)

(149) قال ابن السبكي: (أبو المحاسن الروياني صاحب البحر, أحد أئمة المذهب... كان يلقب فخر الإسلام, وله الجاه العريض في تلك الديار, والعلم الغزيز, والدين المتين, والمصنفات السائرة في الآفاق, والشهرة بحفظ المذهب, يضرب المثل باسمه في ذلك, حتى يحكى أنه قال: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي. قلت: ولا يعني بكتبه منصوصاته فقط بل منصوصاته وكتب أصحابه, هذا هو الذي يراد عند إطلاق كتب الشافعي. وكان نظام الملك كثيرَ التعظيم له... قلت: ولي القاضي أبو المحاسن قضاء طبرستان, ورويان من قراها, وهي بضم الراء وسكون الواو, والفقهاء يهمزون الروياني, والمعروف أنه بغير همز, وكان القاضي فيما أحسب مدرس نظامية طبرستان ثم انتقل إلى آمل, وهي وطن أهله, فأقام بها إلى يوم الجمعة عند ارتفاع النهار حادي عشر المحرم سنة اثنتين وخمسمائة, فقتلته الملاحدة حسدا, ومات شهيدا بعد فراغه من الإملاء). طبقات الشافعية الكبرى 193/7 - 195

(150) البحر المحيط للزركشي 18/7

(151) نهاية السول للإسنوي 9/1

(152) نهاية السول للإسنوي 9/1 , وكذا قال حلولو في الضياء اللامع 129/1

(153) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب 64/1

(154) التحبير شرح التحرير 152/1

(155) إرشاد الفحول 17/1

ولهذا قال الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه" : (أصولُ الفقهِ: الأدلةُ التي يُبنَى عليها الفقهُ)[156].

على أن صدر الشريعة قال في "التنقيح وشرحه" : (الأصل ما يبتنى عليه غيرُه) فالابتناء شاملٌ للابتناء الحسي، وهو ظاهر، والابتناءِ العقلي، وهو ترتُّبُ الحكمِ على دليله.

فقال السعد في "التلويح" : (ذهب بعضُهم إلى أن المراد هاهنا الدليل، وأشار المصنِّف إلى أنَّ **النقلَ**[157] **خلافُ الأصلِ**[158]، ولا ضرورةَ في العدول إليه، لأنَّ الابتناءَ كما يشمل الحسيَّ كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدران على أساسه وأغصان الشجر على دوحته، كذلك يشمل الابتناءَ العقليَّ كابتناء الحكم على دليله، فهاهنا يُحمَل على المعنى اللغوي، وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقليٌّ يُعلَم أن الابتناءَ هاهنا عقليٌّ، فيكون أصول الفقه: ما يبنى هو عليه ويستند إليه، ولا معنى لمستنَد العلم ومبتناه إلا دليلُه، وبهذا يندفع ما يقال: إن المعنى العرفي أعني الدليلَ مرادٌ قطعا، فأيُّ حاجةٍ إلى جعله بالمعنى اللغوي الشاملِ للمقصود وغيره)[159].

قلت: ووجه دفع هذا القول أن الأصل بالمعنى اللغوي عند إضافته إلى الفقه يتعين للدلالة على الدليل، ولا تكون دلالته عليه بالعموم حتى يكون شاملا للدليل وغيره مما يصح الابتناء عليه، بل يتعين الابتناء في الدليل عند الإضافة إلى الفقه.

---

(156) الفقيه والمتفقه 192/1

(157) **النقل:** هو غلبة استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة حتى يصير أشهرَ فيه من موضوعه الأول. والمراد بصيرورة شهرته على غيره: أن يصير هو المتبادر إلى الذهن، ولا يحمل على غيره إلا بقرينة، كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز. والمنقول على هذا هو: اللفظ الذي غَلَب استعمالُه في غير ما وضع له في اللغة حتى صار أشهرَ فيه من موضوعه الأول. انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي 25/1 , والجواهر المضية للفقير (ص 391)

(158) قال الإسنوي: (**النقل خلاف الأصل**، على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقلَ من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدمَ النقل، فالأصل عدمُ النقل لوجهين:

أحدهما: أن الأصل بقاءُ ما كان على ما كان، والنقل فيه انتقالٌ عما كان، فيكون خلافَ الأصل.

الثاني: أن النقل يتوقف على الأول، أي: الوضع اللغوي، وعلى نسخه، ثم الوضع الثاني، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بشيء واحد، وهو الوضع الأول، وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوحٌ بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد، لأن طُرُقَ عدمِه أكثر). نهاية السول 295/1

(159) التلويح 13/1 - 14 , وانظر: دستور العلماء 87/1 - 90 , وشرح المختصر للعضد 64/1 , وحاشية السعد عليه 68/1 , وحاشية الجرجاني عليه أيضا 75/1 , وإرشاد الفحول 17/1 .

(تعريف الدليل)

ثم الدليل في اللغة هو: المرشد والكاشف[160].

قال القرافي: (فعيل يكون بمعنى فاعل، نحو: رحيم بمعنى راحم، وبمعنى مفعول نحو: قتيل بمعنى مقتول، ومحتمل لهما نحو: ولي، فإنه تولى اللهَ - تعالى - بطاعته, فهو فاعل، أو تولاه الله بلطفه, فهو مفعول، و"دليل" فعيل بمعنى فاعل, لأنه مُرشِد)[161].

وقال الجويني: (وأما الدليل فهو الفعيل, من الدال, كالعليم من العالم, والقدير من القادر, وهو الهادي. أو تقول: هو الكاشف عن المدلول. وهو الناصب للدلالة, الفاعل لها. فمن وُجد منه نصب الدلالة يقال له: دال, ومَن كثر منه نصبُ الدلالة وفعلها يقال له: دليل)[162].

وقال الطوفي: (وهو فعيل بمعنى فاعل, أي: دال, وفاعليته مجاز, إذ هو بالحقيقة مدلولٌ به لا دال, إذ الدال بالحقيقة هو الشارع)[163].

وأما في العرف فقال الطوفي: (رُسِم الدليلُ اصطلاحا بـ: ما تُوُصِّلَ بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري علما أو ظنا.

وقيل: ما توصل به لذلك إلى علم, وهو قولُ من فرَّق بين الدليل والأمارة بأن الدليل ما أوصل إلى علم, والأمارة ما أوصل إلى ظن)[164].

ولهذا لما عَرَّف ابنُ الحاجب الدليلَ اصطلاحا بـ (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري) قال ابن السبكي: (دخل في التعريف الأمارةُ, لأنَّ المطلوب الخبريَّ أعمُّ من أن يكون علميا أو ظنيا، وعلى هذا **عامَّةُ الفقهاءِ**, فيُطلِقون الدليلَ على ما أدَّى إلى علمٍ أو ظن, وهو ما ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وأبو الوليد الباجي وآخرون). قال ابن الحاجب (وقيل: إلى العلم به, فتخرج الأمارة), قال ابن السبكي: (وهو قولُ **المتكلمين** وبعضِ الفقهاء)[165].

وقال الزركشي: (خَصَّ المتكلمون اسمَ الدليل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة, وحكاه في "التلخيص" عن معظم المحققين, وزعم

---

(160) المصباح المنير 199/1

(161) نفائس الأصول 212/1

(162) الكافية في الجدل (ص 46)

(163) عَلَم الجذل في علم الجدل (ص 19)

(164) السابق (ص 19 - 20)

(165) رفع الحاجب 252/1 - 253



الآمدي أنه اصطلاحُ الأصوليين أيضا[166]، وليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يُطلِقون الدليلَ على الأعم من ذلك, وصرح به جماعةٌ من أصحابنا، كالشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، والشيخ أبي إسحاق، وابن الصباغ, وحكاه عن أصحابنا، وسليم الرازي، وأبي الوليد الباجي من المالكية، والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والزاغوني من الحنابلة، وحكاه في "التلخيص" عن جمهور الفقهاء, وحكاه القاضي أبو الطيب عن أهل اللغة، وحكي القولُ الأول عن بعض المتكلمين)[167].

وقال الخطيب البغدادي في كتاب "الفقيه والمتفقه" : (الفقهاء يسمون أخبار الآحاد دلائل, والقياس كلما أدى إلى غلبة الظن سموه حجة ودليلا, والمحققون من المتكلمين وأهل النظر يعيبونهم في ذلك ويقولون: الحجة والدليل ما أكسب المحتجَ والمستدل عِلْمًا بالمدلول عليه وأفضى إلى يقين, فأما ما يُفضي إلى غلبة الظن, فليس بدليلٍ في الحقيقة, وإنما هو أمارة.

قلت: وما غَلِط الفقهاءُ ولا المتكلمون, أما المتكلمون: فقد حكوا الحقيقة في الدليل والحجة, وأما الفقهاء: فسَمَّوا ما كُلِّفوا المصيرَ إليه بأخبار الآحاد وبالقياس وغيره مما لا يُكسِبُ علما وإنما يفضي إلى غلبة الظن دليلا, لأنَّ الله تعالى أوجب عليهم الحكمَ بما أدى إليه غلبة الظن من طريق النظر[168], فسموه حجة ودليلا للانقياد بحكم الشرع إلى موجبه.

قال: وليس تُفرِّق العربُ بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن أنْ تُسَمِّيَه حجة ودليلا وبرهانا)[169].

وقال البابرتي: (مطالبُ الفقهاء ليس بمشروطٍ فيها العلمُ, فلم يُشترَط في تعريفهم للدليل الإفضاءُ إلى العلم, ومطالبُ المتكلمين علمية, فيشترط في تعريفهم للدليل الإفضاءُ إلى العلم)[170].

---

(166) وكذا القرافي في "شرح التنقيح" 120/2 - 121 حيث قال: (الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علما, والأمارة لما أفاد الظن) اهـ.

وهو الذي مشى عليه الفخر الرازي في "المحصول" 88/1 حيث قال: (وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم, وأما الأمارة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن) اهـ.

(167) البحر المحيط 51/1 - 52

(168) قال ابن عاشور: (والحقُّ أنَّ الله ما كلَّفَنا في غير أصول الاعتقاد بأكثرَ مِن حصول الظنِّ المستنِد إلى الأدلة). التحرير والتنوير 32/1

(169) الفقيه والمتفقه 45/2

(170) الردود والنقود 116/1

وقال الرهوني: (إنما خَصَّ المتكلمون الدليلَ بقيد العلم, لأنَّ الدليلَ يُتوصل به إلى المطلوب, ومَطالبُهم يقينية, والمُوصل إلى اليقين لا يكون أمارة.

ولما كانت مطالبُ الفقهاء عملية, والعمل لا يتوقف على العلم, فلذلك كان الدليل عندهم أعم.

ولما كان أصول الفقه متعلقا بهما, احتيج فيه إلى الاصطلاحين, فلهذا عرَّفه بالتعريفين, لكونه مستمِدًّا مِن الكلام وأصلا للفقه)[171].

ولهذا قال التهانوي: (الدليل عند الأصوليين له معنيان، أحدُهما أعمُّ من الثاني مطلقا. فالأول الأعم هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري, وهو يشتمل القطعيَّ والظني، وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر. والثاني الأخص هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري, وهذا يُخص بالقطعي, وهو القطعي المسمى بالبرهان, والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والأصوليين, والظني يسمى أمارة، هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية)[172].

(حقيقة القطع)

والقطعُ: الجزم, يقال: قاطع بمعنى مقطوع به أي: مجزوم به[173], كعيشة راضية أي: مرضية[174].

قال التهانوي: (وأما **القطع**: فيطلق عند الأصوليين على معنيين: **أحدهما**: نفي الاحتمال أصلا, و**الثاني**: نفيُ الاحتمالِ الناشئِ عن دليل, وهذا أعمُّ من الأول, لأنَّ الاحتمالَ الناشئ عن دليلٍ مطلقُ الاحتمال، ونقيض الأخص أعمُّ من نقيض الأعم.

ولإطلاق القطع على المعنيين يَستعمل العلماءُ العلمَ القطعي في معنيين: أحدهما: ما يَقطع الاحتمالَ كالمُحْكَم والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمالَ الناشئ عن دليلٍ كالظاهر والنص[175] والخبر المشهور. فالأول يسمونه علم اليقين, والثاني علم الطمأنينة, هكذا في "التوضيح" و"التلويح" في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث)[176].

---

(171) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 165/1

(172) كشاف اصطلاحات الفنون 793/1

(173) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص 27)

(174) الضياء اللامع لحلولو 123/1

(175) قلت: وللحنفية مواضعة خاصة في الظاهر والنص على خلاف مواضعة الجمهور. قال عبد العزيز البخاري شارح البزدوي: (ذكر شمس الأئمة - رحمه الله - في أصول الفقه الظاهر: ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل،

وقال الشيخ محمد الخضر حسين[177]: (يُستعمَل القطعُ في دلالة الألفاظ, فيأتي على نوعين:

أولهما: الجزم الحاصل في النص القاطع، وهو ما لا يتطرقه احتمالٌ أصلا, نحو {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}.

ثانيهما: العلمُ الحاصل من الدليل الذي لم يَقُمْ بإزائه احتمالٌ يستنِد إلى أصلٍ يُعتد به, ولا يَضُرُّه الاحتمالاتُ المستنِدة إلى وجوهٍ ضعيفة أو نادرة، وهذا المعنى هو الذي يَقصِده القائلون بأنَّ دلالة العام على أفراده قطعية)[178].

(الاحتمالُ المجرَّد عن الدليل مُطَّرَح)

قلت: ولهذا قرر العلماء رحمهم الله أن اعتراض الدليل بالاحتمال من غير مستنَدٍ: لا يُقبَل ولا يسمع, فلا عبرة به ولا التفات إليه.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: (الاحتمال المجرَّد لا يُقبل)[179].

مثاله قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم}, وقوله جل ذكره: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}، وقوله عز اسمه: {فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، فهذا ونحوُه ظاهرٌ يُوقَف على المراد منه بسماع الصيغة. وهكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد في التقويم وصدر الإسلام أبو اليسر في أصول الفقه أيضا, ورأيت في نسخة أخرى من تصانيف أصحابنا في أصول الفقه: الظاهر: اسمٌ لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير إطالةِ فكرةٍ ولا إجالة رؤية, نظيرُه في الشرعيات قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم}، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي}، وذكر السيد الإمام الأجل أبو القاسم السمرقندي - رحمه الله - : الظاهر: ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا, نحو الأمر يفهم منه الإيجاب، وإن كان يحتمل التهديد, وكالنهي يدل على التحريم، وإن كان يحتمل التنزيه... قال شمس الأئمة: - رحمه الله - وأما النص: فما يزداد بيانا بقرينةٍ تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة. وقال صدر الإسلام: النص: فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام، وقال الإمام اللامشي: النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لأجله وأريد بالإسماع باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر, كقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}، نصٌّ في التفرقة بين البيع والربا, حيث أريد بالإسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة. وأما قوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا أنَّ المعنى الذي به ازداد النصُّ وضوحا على الظاهر ليس له صيغةٌ في الكلام يدل عليه وضعا, بل يُفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السوق, كما أن فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو التفرقة. ولو ازداد وضوحا بمعنًى يدل عليه صيغة يصير مفسرا, فيكون هذا احترازا عن المفسر). كشف الأسرار 46/1 - 47

(176) كشاف اصطلاحات الفنون 1333/2

(177) له ترجمة في "أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث" لأحمد تيمور باشا (ص 378 - 381)

(178) هامش الموافقات 27/1 . والحنفية مع قولهم بأن دلالة العام على أفراده قطعية فإنهم يجوزون عليه التخصيص, بشرط ورود الدليل بذلك, وهذا لا يخالفهم فيه الجمهور, وقد يقال على هذا إن الخلاف معهم في التسمية, لكنهم يلتزمون لذلك لوازم فاسدة, كمنعهم التخصيص ابتداء بالقياس وخبر الواحد. انظر: كشف الأسرار 304/1 - 306 , والتلويح على التوضيح 72/1 - 76 , والتقرير والتحبير 238/1 - 241 . (ز)

وقال الزركشي: (إنَّ الاحتمالَ بلا دليلٍ مطرحٌ)[180].

وقال الشاطبي: (الاحتمالاتُ التي لا ترجع إلى أصلٍ غيرُ معتبرة)[181].

وقال الشوكاني: (مجرد الاحتمال لا ينتهض للاستدلال، فلا يُترَك به ما هو الظاهر)[182].

ولهذا قال القاضي عبد الوهاب في جواب بعض الاعتراضات: (هذا غيرُ بعيدٍ إذا دل عليه الدليل, لكن مفارقة الظاهرِ لأجل التجويز لا يجوز)[183].

وقال الشوكاني: (فإنه لو كان مجردُ التجويزِ مُسوغا لدفع الأدلة لم يَبْقَ دليلٌ إلا وقيل فيه مثلُ ذلك)[184].

وقال في موضع آخر: (وما أبعدَ هذا التجويز, ولو كان يقوم بمثله الحجةُ في مواطن الخلاف لقال من شاء ما شاء بمجرد التجويز, وتطرَّقَ المبطلون إلى دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة, واللازمُ باطلٌ بالإجماع, فالملزوم مثلُه)[185].

وقال ابن كثير في بعض المباحث: (الجوابُ أنَّ الأصلَ عدمُ هذا الاحتمالِ البعيد الذي يلزم منه تخصيصُ العمومات بمجرد **التوهُّمات**)[186].

بل قال الشاطبي في "الموافقات" : (إنَّ مجردَ الاحتمالِ إذا اعتُبِر أدَّى إلى انخرام العادات والثقةِ بها، وفَتَح بابَ السَّفْسطة وجَحْدِ العلوم، ويُبَيِّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي عن نفسه في كتابه "المنقذ من الضلال"، بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم)[187].

قال الشيخ عبد الله دراز: (كأنه يقول: بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة؛ بطلت العلومُ الأخرى المرتَّبة على العادات، أي: الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون؛ فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتُبرت ضاعت العلومُ اليقينية، أي: فقبولُ الاحتمالات مطلقا يُفسِد سائرَ العلوم عقلية ونقلية, فهو باطلٌ)[188].

---

(179) المنخول للغزالي (ص 283)

(180) فتح الرحمن (ص 35)

(181) الموافقات 285/4

(182) إرشاد الفحول 337/1

(183) الإجماع للقاضي عبد الوهاب (ص 267)

(184) إرشاد الفحول 261/1

(185) السابق 91/1

(186) البداية والنهاية 335/1

(187) الموافقات 402/5

(188) هامش الموافقات 402/5

قلت: فظهر أن مطلق الاحتمال لا ينافي القطع, بدليل العاديات[189].

ولهذا قال السعد: (إنَّ الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية)[190].

وقال ابن تيمية: (فإن المجربات كلَّها عاديات, فكونُها عادياتٍ لا ينافي كونَها يقينيات)[191].

وقال القرافي: (الاحتمالات العقلية لا تخل بالعلوم العادية, والعلوم العادية يقينٌ مقطوعٌ بها, وكذلك العلومُ الحاصلة بقرائن الأحوالِ قطعيةٌ ضرورية, ولا يُخل بها الاحتمالاتُ العقلية)[192].

ولذلك لما قرر الرازي في "المحصول" أن العلم اليقيني (إن قارنه احتمالُ النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما)[193], قال القرافي في شرحه: (قوله: "احتمال النقيض على البعد يخل بالعلم" قلنا: هذا ليس على إطلاقه، بل الاحتمال العقلي يخل بالعلوم العقلية، ولا يخل بالعلوم العادية, فإنا نقطع بأن دجلة لم تنقلب زيتا، وأنَّ أُحُدا لم ينقلب ذهبا، ومع ذلك فنحن نُجوِّز ذلك عليهم عقلا, وإنما يُخِلُّ بالعلوم العادية الاحتمالُ العادي، لا الاحتمال العقلي, كما أنَّ زيدا يحتمل عادة أن يعيش مائة وعشرين سنة، فلا جرم لا نجزم بموته قبل ذلك)[194].

ومن هنا قال الحافظ في "الفتح" : (الاحتمالات العقلية المجردة لا مدخل لها في هذا الفن)[195], يعني فنَّ الحديث, وقال أيضا: (وقد قلنا غير مرة: إن الاحتمالات العقلية لا مدخل لها في الأمور النقلية, ولو استرسل فيها مسترسلٌ لقال: يحتمل أن يكون إسماعيل هنا آخَرَ غيرَ بنِ عُلَيَّة, وأن أيوبَ آخرُ غيرُ السختياني, وهكذا في أكثر الرواة, فيخرج بذلك إلى ما ليس بمرضي)[196].

(189) وانظر: كتابنا "الجواهر المضية" (ص 181) وما بعدها.

(190) شرح المقاصد 178/2

(191) الرد على المنطقيين (ص 471 - 472)

(192) نفائس الأصول في شرح المحصول 2812/6 - 2813

(193) المحصول 400/5

(194) نفائس الأصول 3674/8

(195) فتح الباري 45/1

(196) السابق 193/1

ولهذا كان **من قواعد "المجلة" : (لا عبرة للتوهُّم)**[197] - وهو إدراك الطرف المرجوح من طرفَيْ أمرٍ متردَّدٍ فيه[198] - , أي: لا اكترات به ولا يُبنى عليه حكمٌ شرعي، بل يعمل بالثابت قطعا أو ظاهرا دونه[199].

قال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (لا يجوزُ إهمالُ الحجج الشرعية لمجرد الأوهام والظنون الضعيفة, لما ذكرناه من تقديم الظن القوي على الظن الضعيف في سائر الأحكام)[200].

وقال الرازي: (إنَّ الأمة مُجْمِعة على أنه لا يجوز العملُ بالأضعف عند وجود الأقوى)[201].

وقال الكمال ابن الهمام: (إنَّ الإجماعَ على وجوب العمل بالراجح من الدليلين وترك المرجوح)[202].

وقال الزركشي في "تشنيف المسامع" والمقري في "قواعده" : (العمل بالراجح واجبٌ بالإجماع)[203].

وقال الكمال ابن الهمام: (الظنُّ واجبُ الاتباع في الأدلة الشرعية الاجتهادية)[204].

وقال العطار: (انعقد الإجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأيُ المجتهد يجب العملُ عليه به قطعا, وكثُرَت الأخبارُ في ذلك حتى صارت متواتِرة المعنى)[205].

وقال الشوكاني: (الظن فيه حكم, لحصول الراجحية, ولا يقدح فيه احتمالُه للنقيض المرجوح)[206].

---

(197) مجلة الأحكام العدلية (ص 25)

(198) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد الزحيلي 170/1 . قال الشيخ إبراهيم الباجوري: (الظن في العرف: إدراك الطرف الراجح, والوهم: إدراك الطرف المرجوح, والشك: إدراك كلٍّ من الطرفين على السواء). حاشية الباجوري على السنوسية (ص 46)

(199) شرح القواعد الفقهية (ص 363)

(200) قواعد الأحكام 43/2

(201) المحصول 40/6

(202) فتح القدير 481/5 , وانظر: كشف الأسرار 76/4

(203) تشنيف المسامع 728/2 , وقواعد المقري (ص 263)

(204) فتح القدير 24/1

(205) حاشية العطار على المحلي 63/1

(206) إرشاد الفحول 22/1

وقال القرافي في "الفروق" : (إن الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ, وإلا لسقطت دلالة العمومات كلِّها, لتطرُّقِ احتمالِ التخصيص إليها, بل تَسقُط دلالةُ جميعِ الأدلة السمعية, لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ, لكن ذلك باطلٌ, فتعين حينئذ أنَّ الاحتمالَ الذي يُوجب الإجمالَ إنما هو الاحتمالُ المساوي أو المقارب[207], أما المرجوح فلا)[208].

ولهذا قال في "شرح تنقيح الفصول" : (إن معنى قول العلماء (حكاية الحال أو واقعة العين إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال) أنه الاحتمال المساوي أو المتقارب، وأما الاحتمال المرجوح فلا يمكن أن يكون مسقطا للاستدلال, فإنه لا يكاد يُوجَد نصٌّ لا احتمالَ فيه, ولا واقعةَ لا احتمالَ فيها، ولكن تلك الاحتمالاتُ مرجوحة، والعمدة على الظواهر، بل المقصودُ الاحتمالُ المساوي، لأنَّ به يحصُل الإجمالُ, والظاهرُ لا إجمالَ فيه)[209].

وقال السوسي في حاشيته على "قرة العين" : (الاحتمال الذي يَسقُط به الاستدلالُ الاحتمالُ المساوي لا المرجوح, كما نصَّ عليه المقري في ترتيب القواعد والفروق)[210].

وهذا معنى قولِ ابن قاسم العبادي: (مادة النقض لا يكفي فيها مجردُ الاحتمال)[211], أي: لا يكفي في نقض الدليل إيراد مطلق الاحتمال, ولكن لا بد أن يُقيَّد الاحتمالُ بالدليل والمستنَد, وإلا كان في حكم العدم من جهة عدم تأثيره.

(قاعدة : الاعتراض على الظواهر غير مسموع)

ولهذا قرر الشاطبي مسألة في كتابه "الموافقات" قال في عنوانها: (**الاعتراض على الظواهر**[212] **غير مسموع**).

قال: (والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجِم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يُعدم فيه النص[213] أو يَندُر[214], إذ قد تقدم أنَّ النص إنما يكون نصا إذا سَلِمَ عن احتمالات

---

(207) قال ابن الشاط: (إيجابُ الاحتمالِ المساوي الإجمالَ مُسَلَّمٌ, وأما إيجابُ المقارِب فلا, فإنه إن كان متحقق المقاربة فهو متحقق عدم المساواة, وإن كان متحقق عدم المساواة فهو متحقق المرجوحية, فلا إجمال) اهـ.

(208) الفروق 87/2 (ط عالم الكتب)

(209) شرح تنقيح الفصول مع حاشية ابن عاشور 218/1

(210) حاشية قرة العين (ص 169)

(211) الشرح الكبير (ص 30)

(212) الظاهر في الاصطلاح: ما أفاد معنًى مع احتمالِ غيرِه احتمالا مرجوحا, كالأسد, فإن دلالته على الحيوان أرجحُ من دلالته على الرجل الشجاع. [شرح الكوكب الساطع للسيوطي 204/1]



عشرة[215]، وهذا نادرٌ أو معدوم[216]، فإذا ورد دليلٌ منصوص، وهو بلسان العرب: فالاحتمالاتُ دائرةٌ به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصًّا على اصطلاح المتأخرين: فلم يبقَ إلا

---

(213) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى 288/19 : (لفظ "النص" يُراد به تارةً ألفاظُ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة, وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلَّفين, ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله - تعالى - {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ}) اهـ. قلت: والثاني هو المراد هنا.

(214) قال الجويني في "البرهان" 151/1 : (اعتقد كثير من الخائضين في الأول عزة النصوص حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} وقوله: {مُحَمَّدٌ رسول الله} وما يظهر ظهورَهما, ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنصٍ في كتاب الله تعالى وهو مرتبط حكم شرعي, وقضوا بندور النصوص في السنة حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة منها: قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي في الأضحية لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع: "تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك", وقوله عليه السلام: "واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها". وهذا قولُ مَن لا يحيط بالغرض من ذلك, والمقصودُ من النصوص الاستقلالُ بإفادة المعاني على قطعٍ مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات, وهذا وإن كان بعيدا حصولُه بوضع الصيغ ردا إلى اللغة, فما أكثَرَ هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية, وإذا نحن خُضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان للطالب الفطن أنَّ جُلَّ ما يحسبه الناسُ ظواهرَ معرضة للتأويلات فهي نصوصٌ, وقد تكون القرينة إجماعا أو اقتضاء عقل أو ما في معناهما, ولو رددنا إلى تتبع اللفظ فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص) اهـ. (ز)

(215) قائلُ هذا هو الفخر الرازي, قال ابن تيمية: (إنه من أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولا ما عُرِف به قائلٌ مشهور غيرُه, وهو أنها لا تفيد اليقين). [مجموع الفتاوى 141/13]

قلت: قال في "أساس التقديس" : (الدلائل اللفظية لا تكون قطعية, لأنها موقوفةٌ على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي, وكل واحدٍ من هذه المقدمات مظنونة, والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا, فثبت أنَّ شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا). [أساس التقديس (ص 137)]

قال الكوثري: (إنَّ التقعُّرَ بالاحتمالات العشرة لا يمت إلى أي إمام من أئمة الدين بأي صلة, وإنما هو صنع يد بعض المبتدعة, وتابعه بعضُ المتفلسفين من أهل الأصول, فساير هذا الرأيَ مسايرون من المقلِّدة, كما مُحِّص ذلك في موضعه, والقولُ بظنية الدليل اللفظي مطلقا باطل, لأدلةٍ مشروحة في موضعه). [نظرة عابرة/أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام (ص 44)]

وقال الزركشي في "لقطة العجلان" : (الدليل اللفظي يفيد اليقين وفاقا لأكثر الفقهاء والمعتزلة, وقال صاحبا الأبكار والطوالع: إذا تواتر عندنا, وخالف الفلاسفة والرازي, لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات العشرة, وهي: عدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ وعدم المعارض العقلي ونقل اللغة والنحو والصرف, وهو ظني, لأن غايته عدم الوجدان, وهو لا يفيد إلا ظن عدمه, والمبني على الظن ظني. ولنا: أنَّ الاحتمالَ بلا دليلٍ مطّرح, وإلا فات الوثوقُ بالأدلة الشرعية, ودخلها الشك, وهي محفوظة). [لقطة العجلان (ص 76 - 79)]

وقال الكَشْميري: (قال في "الإتحاف" (يعني مرتضى الزبيدي) عن ابن البياضي الحنفي عن الماتريدية: "والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنًى واحدٍ بطرق متعددة وقرائن منضمة، واختاره صاحبُ "الأبكار" و"المقاصد" وكثيرٌ من المتقدمين" اهـ أي منهم). [إكفار الملحدين في ضروريات الدين (ص 86)]



وقال الكوثري في "نظرة عابرة" : (أما الدليل اللفظي فيفيد اليقينَ عند توارد الأدلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن منضمة عند الماتريدية, كما في "إشارات المرام" للبَياضي وغيره, وإلى هذا ذهب الآمدي في "الأبكار", والسعد في "شرح المقاصد" و"التلويح", والسيد في "شرح المواقف", وعليه جرى المتقدمون من أئمة هذه الأمة وجماهير أهل العلم من كل مذهب, بل الأشعري يقول: إن معرفة الله لا تكون إلا بالدليل السمعي. ومن يقول هذا يكون بعيدا عن القول بأن الدليل السمعي لا يفيد إلا الظن, فيكون مَن عزا المسألة إلى الأشعرية مطلقا, متساهلا بل غالطا غلطا غيرَ مستساغ). [أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام (ص 51)]

قال السعد في "شرح المقاصد" : (والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع, إذ من الأوضاع ما هو معلومٌ بطريق التواتر, كلفظ السماء والأرض, وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب, والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة). [شرح المقاصد 54/1]

وقال العضد الإيجي في "المواقف" : (والحق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات, فإنا نعلم استعمالَ لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن, والتشكيك فيه سفسطة), قال الجرجاني: (لا شبهة في بطلانها, وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها, فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا, وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا, فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والإرادة, وانتفت تلك الاحتمالات التسعة, وأما عدم المعارض العقلي فيُعلم مِن صدق القائل, فإنه إذا تعين المعنى وكان مرادا له, فلو كان هناك معارضٌ عقلي لزم كذبُه). وقال السيالكوتي عند قول الجرجاني (وكان مرادا له) : (إذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينةٍ دالة على عدم الإرادة كان ذلك إضلالًا لا إرشادا). [شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي وحسن جلبي 56/2]

ولهذا قال ابن تيمية: (الرسول اذا تكلم بكلامٍ وأراد به خلافَ ظاهِرِه وضِدَّ حقيقتِه فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يُرِدْ حقيقتَه وأنه أراد مجازه, سواء عيَّنه أو لم يعينه, لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقادُ والعلم دون عمل الجوارح, فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآنَ نورا وهدى وبيانا للناس وشفاءً لما في الصدور, وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل, ثم هذا الرسول الأمي العربي بُعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات, ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمقَ الناس علما وأنصحَهم للأمة وأبينَهم للسنة, فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلامٍ يريدون به خلافَ ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره, إما أن يكون عقليا ظاهرا مثل قوله {وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ}, فإنَّ كلَّ أحدٍ يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها, وكذلك {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم, أو سمعيا ظاهرا مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر, ولا يجوز أن يحيلهم على دليلٍ خفي لا يستنبطه إلا أفرادُ الناس سواء كان سمعيا أو عقليا, لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يُفهم منه معنًى وأعاده مرات كثيرة وخاطب به الخلق كلَّهم وفيهم الذكي والبليد والفقيه وغير الفقيه, وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه, ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئا من ظاهره لأن هناك دليلا خفيا يستنبطه أفرادُ الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره, كان هذا تدليسا وتلبيسا, وكان نقيضَ البيان وضدَّ الهدى, وهو بالألغاز والأحاجي أشبهُ منه بالهدى والبيان). [مجموع الفتاوى 361/6 - 362]

قلت: وهذا جوابٌ قاطع لتلك الاحتمالات كلِّها, لأنَّ مدارَها جميعا عليه, قال ابن القيم: (إن جميع ما ذكروه من الوجوه العشرة يرجع إلى حرفٍ واحد, وهو احتمالُ اللفظ لمعنًى آخَرَ غيرِ ما يظهر من الكلام). [الصواعق المرسلة 657/2]

قلت: على أن الفخر الرازي قال في كتاب "الأربعين في أصول الدين" : (واعلم أن هذا الكلام (يعني ما ذهب إليه قومٌ من كون التمسك بالأدلة النقلية لا يفيد اليقين) على إطلاقه ليس بصحيح, لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمورٌ عُرِف وجودُها بالأخبار المتواترة, وتلك الأمورُ تنفي هذه الاحتمالات, وعلى هذا التقدير تكون الدلائلُ السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدةً لليقين. وبالله التوفيق). [الأربعين 254/2]

وقال في "المحصول" : (واعلم أنَّ الإنصافَ أنه لا سبيلَ إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائنُ تفيد اليقين, سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر). [المحصول 408/1]

قال القرافي في "شرح المحصول" : (قوله: "لا تفيد الألفاظ اليقين إلا بالقرائن" تقريرُه: أنَّ الوضع بما هو وضعٌ تتطرق إليه هذه الاحتمالات، ومع القرائن يُقطع بأن المرادَ ظاهرُ اللفظ، ثم القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حدٍّ يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبر الذي هو رسولُ الله ﷺ، والقرائن لا تفي بها العبارات، ولا تنحصر تحت ضابط، ولذلك قطعنا بقواعد الشرائع، وقواعد الوعد والوعيد، وغيرها بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثيرٌ في الكتاب والسنة، فلو قال قائل في قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} أو {شَهْرُ رَمَضَانَ} أو {يَابَنِي إِسْرَائِيلَ} المراد غير محمد بن عبد الله، أو غير الشهر المخصوص، أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب، لم يُعرِّج أحدٌ على ذلك، وقطع ببطلانه، بسبب قرائن التكرار وقرائن الأحوال، وكذلك بقية القواعد الدينية). [نفائس الأصول 1083/3 - 1084]

ولهذا قال ابن القيم في "بدائع الفوائد" : (وهنا نكتة ينبغي التفطنُ لها, وهي أنَّ كون اللفظ نصا يُعرَف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعا, كالعشرة.

والثاني: ما اطَّرد استعمالُه على طريقةٍ واحدة في جميع موارده, فإنه نصٌّ في معناه لا يقبل تأويلا ولا مجازا, وإن قُدِّر تطرقُ ذلك إلى بعض أفراده, وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق احتمالُ الكذب إليه وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده. وهذه عصمةٌ نافعة تدلك على خطأ كثيرٍ من التأويلات السمعيات التي اطرد استعمالُها في ظاهرها, وتأويلُها والحالةُ هذه غلطٌ, فإنَّ التأويل إنما يكون لظاهرٍ قد ورد شاذا مخالفا لغيره من السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها, فأما إذا اطردت كلُّها على وتيرةٍ واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى, وتأويلُها ممتنع, فتأمل هذا). [بدائع الفوائد 15/1]

وقال السيوطي في "إتمام النعمة" : (تنبيه: ذكر السبكي في عبارته لما تكلم على عموم رسالته ﷺ إلى الجن عدة آيات من القرآن استدل بها على ذلك, ثم قال عقب ذلك: واعلم أنَّ المقصودَ بتكثير الأدلة أنَّ الآية الواحدة والآيتين قد يمكن تأويلُها ويتطرق إليها الاحتمال، فإذا كثرت قد ترتقي إلى حدٍّ يقطع بإرادتها ظاهرا ونفي الاحتمال والتأويل عنها، انتهى). [إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة (ص 48) / الحاوي للفتاوي 155/2]

قال الكوثري: (والواقعُ أنَّ القولَ بأنَّ "الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ودون ذلك خَرْطُ القَتاد": تقعُّرٌ من بعض المبتدعة, وقد تابعه بعضُ المتفلسفين من أهل الأصول وجرى وراءَه بعضُ المقلِّدة من المتأخرين, وليس لهذا القولِ أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق, وحاشاهم أن يضعوا أصلا يُهدَم به الدين, ويُتخذُ مِعولا بأيدي المشككين, والدليل اللفظي القطعي الثبوت, يكون قطعي الدلالة في مواضعَ مشروحةٍ في أصول الفقه.

وأما ما أجمله الفخر الرازي في "المحصل" فقد أوضحه في "المحصول" و"نهاية العقول", واعترف فيهما بأنَّ القرائن قد تعين المقصود, فيفيد الدليل اللفظي اليقين, فيَفلِتُ بذلك من أيدي المشككين إمكانُ التمسُّكِ بقول الرازي في "المحصل" في باب التشكيك في القرآن الحكيم, بل القولُ بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة وضلالة, بل الأصلُ في علم التوحيد والصفات هو التمسكُ بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة, ولزوم طريق السنة والجماعة في المباحثة مع الذين أقروا برسالة النبي ﷺ, وإنما يستعمل الدليل العقلي وحدَه مع غيرهم كما يقوله فخر الإسلام وغيره,

الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأنُ فيه طلبُ المبين أو التوقف؛ فالظاهرُ هو المعتمَد إذن، فلا يَصِح الاعتراضُ عليه؛ لأنه من التعمُّق والتكلُّف.

وأيضا؛ فلو جاز الاعتراضُ على المحتملات لم يبق للشريعة دليلٌ يُعتمَد، لورود الاحتمالات وإن ضعُفت، والاعتراض المسموعُ, مثلُه يُضعِف الدليل؛ فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرعِ أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

ووجه ثالث: لو اعتُبر مجردُ الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة؛ إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات؛ إذ ليست في الأكثر نصوصا لا تحتمل غيرَ ما قُصِد بها، لكن ذلك باطلٌ بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجه رابع: وهو أنَّ مُجرَّدَ الاحتمال إذا اعتُبر أدى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم، ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي عن نفسه في كتابه "المنقذ من الضلال"، بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم, فبه يتبين لك أنَّ منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية؛ فما بالك بالأمور الوضعية؟

ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شُدِّدَ على أصحاب البقرة, إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجةٌ مع ظهور المعنى، وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: "أحَجُّنا هذا لعامنا أو للأبد؟" وأشباه ذلك، بل هو أصلٌ في الميل عن الصراط المستقيم؛ ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجردَ الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه، وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل؛ فذُمُّوا بذلك وأمَرَ النبيُّ عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجه خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات المتفق عليها؛ كقوله تعالى: {قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} إلى أن قال: {سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ}؛ فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله

فلا يُعوَّل عند أهل الحق على اعتقادٍ لا يُقره الكتاب والسنة, فمن سعى في إبعادهما عنه فقد أبعد في الضلال). [نظرة عابرة/أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام (ص 51 - 52)]

(216) قلت: لو اعتبرنا مطلق الاحتمال العقلي لعَدِمْنا النصَّ القطعي الدلالة, قال القرافي: (إن أقوى ألفاظ النصوص لفظُ العدد كالعشرة مثلا، والعقل يُجوِّز بالضرورة أن تكون العربُ وضعتها لمعنى آخر من الجماد، والنبات، والحيوان، وأن ذلك المسمى الآخر هو مراد المتكلم، هذا الاحتمال لا يبطل تجويزه أبدا) في كلام أورده على قولهم (النص ما لا يحتمل) تراه في نفائس الأصول 616/2 - 622 . (ز)

على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء.

وقوله تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ}، يعني: كيف يصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله بعد ما أقروا(217)؛ فيدعون لله شريكا.

وقال تعالى: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ} إلى قوله: {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ}، وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرارَ بعمومه، وجعل خلافَ ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غيرَ معترَضٍ عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجةٌ عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك؛ فدل على أنه ليس مما يُعترض عليه.

وإلى هذا؛ فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلا يُعتمَدُ لا قرآنيا ولا سنيا، بل انجر هذا الأمرُ إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناءِ كثيرٍ منها على أمورٍ عادية؛ كقوله تعالى: {ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ} الآية. وقوله: {أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا}. وأشباه ذلك. واعتمدوا على مقدماتٍ عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهية، هربا من احتمالٍ يتطرق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشدَّ مما منه فرُّوا، ونشأت مباحثُ لا عهدَ للعرب بها وهم المخاطَبون أوَّلا بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهلُ بها على الدين بفساد(218)، ولا يزيدُ البحثُ فيها إلا خَبالا، وأصلُ ذلك كلِّه الإعراضُ عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود.

---

(217) قال الشيخ عبد الله دراز: (ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السماوات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته؛ نجوما، أو حجارة، أو غيرها، يعبدونها؛ فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده، وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته، ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله: {لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}؛ فجعل المعنى بالحصر، ومحط الرد عليهم هو نفس الشريك في الألوهية والعبادة؛ فقوله: "فيدعون لله شريكا"؛ أي: في استحقاق العبادة).

(218) قلت: قارن مع ما سيجيء في "استمداد الأصول من الكلام" مِن جعل بعضِ المتكلمين لتلك المطالب مقدمةً لتصحيح العقائد. (ز)



وقد مر فيما تقدم **أنَّ مجاري العادات قطعيةٌ في الجملة وإن طرَّق العقلُ إليها احتمالا؛ فكذلك العبارات**؛ لأنها في الوضع الخطابي تُماثِلها أو تقاربها.

ومر أيضا بيانُ كيفية اقتناصِ القطع من الظنيات، وهي خاصَّةُ هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله؛ فإذن لا يصح في الظواهر الاعتراضُ عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة؛ إلا أن يدل دليلٌ على الخروج عنها، فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان، والله المستعان)[219].

قلت: ولهذا أجمعوا على وجوب الحمل على الظاهر, وأن الاحتمال المرجوح لا يعكر على الحجية.

قال الإمام الشافعي: (والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني، فما أَشْبَهَ منها ظاهرَه أولاها به)[220].

وقال أيضا: (ولو جاز في الحديث أن يُحال شيءٌ منه عن ظاهره إلى معنًى باطنٍ يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني، فلا يكون لأحدٍ ذهب إلى معنى منها حجةٌ على أحدٍ ذهب إلى معنًى غيرِه، ولكن الحق فيها واحد: أنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالةٍ عن رسول الله ﷺ، أو قولِ عامَّةِ أهل العلم بأنها على خاصٍّ دون عام، أو باطنٍ دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه، وسمعت عددا من مقدمي أصحابنا وبلغني عن عدد من مقدمي أهل البلدان في الفقه معنى هذا القول ولا يخالفه)[221].

قال ابن تيمية: (يجب العمل بالظاهر في الأحكام الشرعية باتفاق العلماء المعتبَرين)[222].

وقال الزركشي: (الظاهرُ دليلٌ شرعي يجب اتباعُه والعملُ به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروريٌّ في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالبُ الأحكام، فإنَّ النصوص معوزة جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا)[223].

وقد نقل الجويني في "الشامل" : (اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله, ولم تقم دلالةٌ على التجوُّزِ بها, فهي مجراة على حقيقتها, وعلى من يدعي التجوزَ إقامةُ

---

(219) الموافقات 401/5 - 405

(220) الفقيه والمتفقه 533/1

(221) السابق 537/1

(222) مجموع الفتاوى 259/20

(223) البحر المحيط 35/5 - 36 , وإرشاد الفحول 32/2

الدليل.

قال: وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب, ليكون ذلك وازعا للخصم في دعوى التجوز مع العجز عن نصب الدلالة, فإن المكتفي في الاستدلال بالجاري في تجاول أهل اللغات, لا يعدم من يدعي التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل)[224].

وقال محمد بن الوزير اليمني: (لا يجوز العدول عن الظاهر إلا بدليلٍ مانعٍ منه بإجماع المسلمين, ولو جاز العدول إلى المجاز بمجرد الاستحسان مع جواز الحقيقة لصَحَّ مذهبُ الباطنية وأمثالهم, ولم يُوثَق لله سبحانه وتعالى بخبرٍ ألبتة)[225].

وقال أيضا: (المجاز خلاف الأصل الظاهر, ولا يَحِلُّ المصيرُ إليه مع إمكان الحقيقة, وفي ذلك صونُ جلالةِ التنزيل من تجرؤ كلِّ فرقةٍ على مستبعَد التأويل بأدنى شبهة يتوهمون أنها تستحق اسمَ الدليل)[226].

قال الجويني في "البرهان" : (إذا ثبت جواز التأويل, فلا يسوغ التحكُّم[227] به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء, إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر, واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر, وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال ويلحق جمال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض)[228].

وقال الغزالي: (إنَّ الألفاظَ إذا صُرِفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصامٍ فيه بنقلٍ عن صاحب الشرع, ومن غير ضرورةٍ تدعو إليه مِن دليلِ العقل, اقتضى ذلك بطلانَ الثقة بالألفاظ, وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ)[229].

ولهذا لما جَوَّزَتِ المرجئةُ أن يُراد بكلامِ الله تعالى خلافُ ظاهرِه من غير بيان, أجاب القاضي البيضاوي بأنا لو فتحنا هذا البابَ لارتفع الوثوقُ من جميع أخبار الله تعالى وأخبار

---

(224) الشامل في أصول الدين (ص 253)

(225) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص 175)

(226) السابق (ص 174)

(227) قال في "دستور العلماء" 189/1 : (التحكم هو الحكم بلا حجة). (ز)

(228) البرهان 338/1 - 339

ولعل ابن السمعاني قد نقل كلامه بالمعنى مع تصرف في العبارة عندما نقل عنه قوله: (تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه, ولا بد من دليل يقوم عليه, لأن التحكُّم بالتأويل مقتصرا عليه من غير أن يعضد بشيء لا يجوز, لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلا, فصار التحكم بالتأويل مردودا وأصل التأويل مقبولا إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستندا إلى دليل) اهـ. قواطع الأدلة 46/3

(229) إحياء علوم الدين 37/1

رسوله ﷺ, لأنه لا خبرَ إلا ويحتمل أن يكون المرادُ منه أمرًا وراء الأفهام, ومعلومٌ أن ذلك ظاهرُ الفساد[230].

وبمثل هذا اعترَض السعدُ دعوى التخصيص لمجرد احتمال العام له, حيث قال: (لو جاز إرادةُ بعضِ مُسمَّيات العام من غير قرينةٍ لارتفع الأمان عن اللغة, لأنَّ كلَّ ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص, فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع, لأنَّ عامة خطابات الشرع عامة[231], فلو جوَّزنا إرادةَ البعض من غير قرينةٍ لَمَا صحَّ منا فَهْمُ الأحكام بصيغة العموم, ولما استقام منا الحكمُ بعتق جميع عبيد مَن قال: كلُّ عبدٍ لي فهو حر، وهذا يؤدي إلى التلبيس على السامع وتكليفِه بالمحال)[232].

فالذي يتحصل من هذا أن مطلق الاحتمال لا ينافي حجية الظاهر, وأن الاحتمال المعتبر هو الذي يثيره الدليل, وأما ما طرَّقه التجويز العقلي فلا التفات إليه, ولهذا أمكن القطعُ مع وجود الاحتمال غير الناشئ عن دليل.

قال الكوثري: (ظنية الظاهر إنما هي عند وجود ما يدل على الاحتمال الآخر, وإلا فحكمُه حكمُ النص في القطع بالمراد منه, بل عند تظافر الظواهر الظنية على معنى, يَحصُل القطعُ بذلك المعنى[233], كما هو الحال في خبر الآحاد المفيدِ للظن, فإن الأخبار إذا تواردت على معنًى حصل اليقينُ بذلك المعنى. ثم الظاهرُ إما ظاهرٌ بالوضع وإما ظاهرٌ بالدليل, كما في "التمهيد" لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكَلْوَاذِي. فتبين أنَّ الظاهرَ ليس بقطعيٍّ مطلقا, ولا ظني مطلقا)[234].

وقال الشيخ محمد الصالح بن مراد: (إن قيام بعض الاحتمالات لا يقدح في قطعية الدليل, لأنه لو اعتُبر كلُّ احتمالٍ لم يبق دليلٌ قطعيا, فالظواهر والعمومات من الأدلة القطعية, ويوضح هذا أنَّ أهل الأهواء تمسكوا فيما ذهبوا إليه بشُبَهٍ من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ,

---

(230) الإبهاج 364/1 - 365 , ونهاية السول 356/1 - 357

(231) قال الشوكاني: (ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة إنما ثبتت بعمومات). إرشاد الفحول 341/1

(232) التلويح 72/1 - 73

(233) قال ابن عاشور: (كثرة الظواهر تفيد القطع). [أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 26)]

وقال الحجوي: (الظواهر إذا تكاثرت أفادت القطعَ كما هو منصوص عليها للفقهاء والأصوليين والمحدثين). [الفكر السامي 551/2]

(234) "نظرة عابرة" / أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام (ص 57)

لكنها لما كانت خلافَ الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص، حتى وجب تضليلُهم في كتاب الله وسنته، فعَلِمْنا أنه لا اعتبارَ لاحتمالٍ لم ينشأ عن دليلٍ معتبرٍ شرعا)[235].

ولهذا قال تقي الدين السبكي: (الاحتمال البعيد لا يُخرجِ النصَّ عن كونه نصا)[236].

وقال الكوثري: (إن الاحتمالاتِ غيرَ الناشئة من الدليل لا تخل بكون دلالة النصوص قطعية)[237].

وقال أيضا: (إن احتمال التأويل احتمالا غيرَ ناشئٍ من الدليل لا يُخِل بكون الدلالة قطعيةً اتفاقا بين أهل العلم، على ما هو مشروحٌ في "المستصفى" و"التلويح" و"مرآة الأصول" وغيرها)[238].

وقال عبد الله بن الصديق الغماري: (الاحتمالات الضعيفة والباطلة لا تنهض للحجية ولا تقوى للاستمساك، قال: واللفظ يكون نصًّا بنفسِه تارة، وبما ينضم إليه من القرائن أخرى، وليس كلُّ احتمالٍ في اللفظ يؤثر في نصوصيتِه كما يَتوهَّمُ كثيرٌ مِمَّن لم يُحْكِموا قواعدَ علم الأصول)[239].

وقال أيضا: (ليس كلُّ احتمالٍ يؤثر في نصوصية اللفظ كما نبهنا عليه قريبا، وقد اختار الإمامُ الرازي في "المحصول" أن الدليل اللفظي يفيد اليقين إذا انضمت إليه قرينةٌ من مشاهدة أو تواتر، قال التاج السبكي: وهذا هو الحق، وصححه محققو الأصوليين أيضا)[240].

ولهذا قال ابن عاشور في تفسيره عند قوله تعالى {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} : (الآية نصٌّ في أن محمدا ﷺ خاتم النبيئين[241]، وأنه لا نبيء بعده في البشر، لأن النبيئين عام، فخاتم النبيئين هو خاتمهم في صفة النبوءة.

---

(235) الحِدَاد على امرأة الحَدَّاد (ص 41)

(236) فتاوى السبكي 19/2

(237) "نظرة عابرة" / أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام (ص 55)

(238) السابق (ص 56)

(239) إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان (ص 111)

(240) السابق (ص 115)

(241) وقال ابن كثير: (هذه الآية نصٌّ في أنه لا نبي بعده، وإذا كان لا نبي بعده فلا رسول بعده بطريق الأولى والأحرى؛ لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة، فإن كل رسول نبي، ولا ينعكس. وبذلك وردت الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ من حديث جماعة من الصحابة)، ثم ساق طرفا صالحا من الأحاديث عن النبي ﷺ. انظر: تفسير ابن كثير 428/6 - 430 .

ولا يُعَكِّر على نَصِيَّة الآية أنَّ العمومَ دلالتُه على الأفراد ظنية، لأن ذلك لاحتمال وجود مخصِّصٍ، وقد تحقَّقْنا عدمَ المخصِّصِ بالاستقراء.

وقد أجمع الصحابةُ على أنَّ محمدا ﷺ خاتم الرسل والأنبياء، وعُرف ذلك وتواتر بينهم وفي الأجيال من بعدهم، ولذلك لم يترددوا في تكفير مسيلمة والأسود العنسي، فصار معلوما من الدين بالضرورة، فمن أنكره فهو كافرٌ خارجٌ عن الإسلام ولو كان معترفا بأن محمدا ﷺ رسولُ الله للناس كلِّهم.

وهذا النوعُ من الإجماع مُوجِبٌ العلمَ الضروري كما أشار إليه جميعُ علمائنا، ولا يدخل هذا النوعُ في اختلاف بعضهم في حجية الإجماع، إذ المختلَف في حجيته هو الإجماع المستنِد لنظرٍ وأدلة اجتهادية، بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة، وفي كلام الغزالي في خاتمة كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" مخالَفةٌ لهذا على ما فيه من قلة تحرير[242]، وقد حمل عليه ابنُ عطية حملةً غيرَ مُنصِفةٍ وألزمه إلزامًا فاحشا يُنزَّه عنه عِلْمُه ودينُه[243]، فرحمة الله عليهما.

---

(242) قلت: الغزالي لما جعل مستنَدَ القولِ بكون محمد ﷺ خاتمَ النبيين هو الإجماع، بنى على ذلك الخلافَ في تكفير من جَوَّزَ بِعثة نبيٍّ بعد محمد ﷺ، لأنَّ الإجماعَ مختلَف في حجيته، كذا قال، وإن كان هو قد استبعد التوقُّفَ في تكفير مَن ذكرنا، لكنه لم يقطع، وهذا موطن الإشكال. والغزالي قد طرق هذا البحث عند ذكره لمراتب تكذيب النبي ﷺ الموجبة للتكفير، وهذه عبارته، حيث يقول في المرتبة السادسة: (أن لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين، ولكن ينكر ما علم صحته بالإجماع المجرد، فلا مدرك لصحته إلا الإجماع، فأما التواتر فلا يشهد له، كالنظام مثلا، إذ أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله، وقال: ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التأويل، فكل ما يستشهد به من الأخبار والآيات مؤول بزعمه، وهو في قوله خارقٌ لإجماع التابعين؛ فإنَّا نعلم إجماعَهم على أنَّ ما أجمع عليه الصحابة حقٌّ مقطوعٌ به لا يمكن خلافُه، فقد أنكر الإجماع وخرق الإجماع. وهذا في محل الاجتهاد، ولي فيه نظر، إذ الاشكالاتُ كثيرة في وجه كون الاجماع حجة، فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر، ولكن لو فُتح هذا الباب انجر إلى أمورٍ شنيعة، وهو أنَّ قائلا لو قال: يجوز أن يُبعث رسولٌ بعد نبينا محمد ﷺ، فيَبعُد التوقفُ في تكفيره، ومستنَد استحالةِ ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة، فإنَّ العقلَ لا يحيله، وما نُقل فيه من قوله: "لا نبي بعدي"، ومن قوله تعالى: {خَاتَمَ النَّبِيِّينَ} فلا يعجز هذا القائلُ عن تأويله فيقول: خاتم النبيين أراد به أولي العزم من الرسل، فإنَّ قوله {النَّبِيِّينَ} عام، ولا يبعد تخصيص العام، وقوله "لا نبي بعدي" لم يرد به الرسول، وفرق بين النبي والرسول، والنبي أعلى رتبة من الرسول، إلى غير ذلك من أنواع الهذيان. فهذا وأمثالُه لا يمكن أن تُدعى استحالتُه من حيث مجردُ اللفظ، فإنَّا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالاتٍ أبعدَ مِن هذه، ولم يكن ذلك مُبطِلا للنصوص، ولكنَّ الردَّ على هذا القائل أنَّ الأمة فَهِمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهَم عدمَ نبيٍّ بعده أبدا وعدمَ رسول أبدا، وأنه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيص، فمُنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع). الاقتصاد (ص 307 - 308) . (ز).

(243) قال ابن عطية في "المحرر الوجيز" 388/4 : ({وَخَاتَم} بفتح التاء، بمعنى أنهم به ختموا، فهو كالخاتم والطابع لهم، وقرأ الباقون والجمهور {خاتِم} بكسر التاء، بمعنى أنه ختمهم، أي: جاء آخرَهم، وروت عائشة أنه عليه السلام قال:

ولذلك لا يتردد مسلمٌ في تكفيرِ من يُثبِت نبوءةً لأحدٍ بعد محمد ﷺ وفي إخراجه من حظيرة الإسلام.

ولا تُعرَف طائفةٌ من المسلمين أقدمت على ذلك إلا البابية والبهائية, وهما نحلتان مشتقة ثانيتهما من الأولى.

وكان ظهور الفرقة الأولى في بلاد فارس في حدود سنة مائتين وألف وتسربت إلى العراق وكان القائم بها رجلا من أهل شيراز يدعوه أتباعُه السيد علي محمد، كذا اشتهر اسمه، كان في أول أمره من غلاة الشيعة الإمامية. أخذ عن رجل من المتصوفين اسمه الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي الذي كان ينتحل التصوف بالطريقة الباطنية وهي الطريقة المتلقاة عن الحَلَّاج. وكانت طريقته تعرف بالشيخية، ولما أظهر نحلته علي محمد هذا لقب نفسه باب العلم فغلب عليه اسم الباب. وعرفت نحلته بالبابية وادعى لنفسه النبوءة وزعم أنه أوحي إليه بكتاب اسمه "البيان", وأن القرآن أشار إليه بقوله تعالى: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ}. وكتاب "البيان" مؤلَّف بالعربية الضعيفة ومخلوطٌ بالفارسية. وقد حُكِم عليه بالقتل فقتل سنة 1266 في تبريز.

وأما البهائية فهي شعبة بن البابية تنسب إلى مؤسسها الملقب ببهاء الله واسمه ميرزا حسين علي من أهل طهران, تتلمذ للباب بالمكاتبة وأخرجته حكومة شاه العجم إلى بغداد بعد قتل الباب. ثم نقلته الدولة العثمانية من بغداد إلى أدرنة ثم إلى عكا، وفيها ظهرت نحلته وهم يعتقدون نبوءة الباب, وقد التف حولَه أصحابُ نحلة البابية وجعلوه خليفة الباب فقام اسم البهائية مقام اسم البابية, فالبهائية هم البابية. وقد كان البهاء بنى بناءً في جبل الكرمل ليجعله مدفنا لرفات (الباب) وآل أمره إلى أن سجنته السلطنة العثمانية في سجن عكا فلبث في السجن سبع سنوات ولم يطلق من السجن إلا عند ما أعلن الدستور التركي, فكان في عداد المساجين السياسيين الذين أطلقوا يومئذ, فرحل منتقلا في أوروبا وأميركا مدة عامين ثم عاد

"أنا خاتم الأنبياء" بفتح التاء، وروي عنه عليه السلام أنه قال: "أنا خاتم ألف نبي"، وهذه الألفاظُ عند جماعة علماء الأمة خلفا وسلفا متلقاةٌ على العموم التامِّ مقتضيةٌ نصًّا أنه لا نبيَّ بعده ﷺ، وما ذكره القاضي ابن الطيب في كتابه المسمى بـ"الهداية" من تجويز الاحتمال في ألفاظ هذه الآية ضعيف، وما ذكره الغزالي في هذه الآية وهذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ"الاقتصاد" إلحادٌ عندي وتطرُّقٌ خبيث إلى تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوءة، فالحذر الحذر منه, والله الهادي برحمته) اهـ. وقد نقله عنه أبو حيان في "البحر المحيط" 485/8. (ز)



إلى حيفا فاستقر بها إلى أن توفي سنة 1340, وبعد موته نشأ شقاقٌ بين أبنائه وإخوته فتفرقوا في الزعامة وتضاءلت نِحلتهم.

فمن كان من المسلمين متبعا للبهائية أو البابية فهو خارجٌ عن الإسلام مرتدٌّ عن دينه تجري عليه أحكامُ المرتد, ولا يرث مسلما ويرثه جماعة المسلمين, ولا ينفعهم قولُهم: إنا مسلمون, ولا نطقهم بكلمة الشهادة, لأنهم يثبتون الرسالة لمحمد ﷺ ولكنهم قالوا بمجيء رسول من بعده. ونحن كفَّرنا الغرابية من الشيعة لقولهم: بأن جبريل أرسل إلى علي ولكنه شبه له محمد بعلي إذ كان أحدهما أشبه بالآخر من الغراب بالغراب (وكذبوا) فبلغ الرسالة إلى محمد ﷺ، فهم أثبتوا الرسالة لمحمد ﷺ ولكنهم زعموه غيرَ المعين من عند الله.

وتشبه طقوس البهائية طقوس الماسونية إلا أن البهائية تنتسب إلى التلقي من الوحي الإلهي، فبذلك فارقت الماسونية وعدت في الأديان والملل ولم تعد في الأحزاب)[244].

وقد قال القرطبي في "المفهم": (قوله -ﷺ- : "وإنه لا نبي بعدي"؛ هذا النفيُ عامٌّ في الأنبياء والرسل؛ لأن الرسول نبي وزيادة. وقد جاء نصا في كتاب الترمذي قوله: "لا نبي بعدي، ولا رسول". وقد قال الله تعالى: {وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ}، ومن أسمائه في الكتب المتقدمة وفيما أطلقته هذه الأمة: خاتم الأنبياء. ومن أسمائه: العاقب، والمقفي. فالعاقب: الذي يعقب الأنبياء، والمقفي: الذي يقفوهم؛ أي : يكون بعدهم. وعلى الجملة: فهو أمرٌ مُجمَعٌ عليه، معلومٌ من دين هذه الأمة، فمن ادعى أنَّ بعده نبيٌّ أو رسول؛ فإن كان مُسِرًّا لذلك واطُّلِع عليه بالشهادة المعتبرة قُتل قتلة زنديق, فإنْ صرح بذلك فهو مرتد، يستتاب، فإن تاب وإلا قتل قتلة مرتد)[245].

(الظن العرفي الاصطلاحي)

قلت: وبهذا الذي تقدم تُعلَم حقيقةُ الظن الاصطلاحي, وأنها مباينة لما جاء القرآنُ بذمه من الظن في نصوصٍ كثيرة.

لأن الظن (المصطلَح عليه عند علماء أصول الدين وأصول الفقه) كما قال ابن عاشور: (هو العِلْمُ المستنِدُ إلى دليلٍ راجحٍ مع احتمالِ الخطأ احتمالا ضعيفا)[246].

---

(244) التحرير والتنوير 45/22 - 47

(245) المفهم 48/4

(246) التحرير والتنوير166/11

وقد تقدم أنه تبعا لمعني القطع (يَستعمِل العلماءُ العلمَ القطعي في معنيين: أحدهما: ما يَقطع الاحتمالَ كالمُحْكَم والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمالَ الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور)[247].

وعلى هذا فإن الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا ينافي العلم, ويكون المسمى ظنا هنا نوعا وقسما من أقسام العلم.

وهذا بخلاف ما جاء القرآن بذمه, فذاك الظن الذي لم يقم على رجحانه دليل, فيكون اعتقادُه تحكُّما واتِّباعا للهوى.

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى {وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ} : (والحسبان الظن، وهو هنا **ظنٌّ مجرَّد عن دليل، وذلك أغلب ما يراد بالظن وما يرادفه في القرآن)**[248].

وقال أيضا: (والظنُّ كَثُرَ إطلاقُه في القرآن والسنة على العلم المخطئ أو الجهل المركب والتخيلات الباطلة، قال النبيء- عليه الصلاة والسلام-: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث")[249].

ولهذا قال القاضي عياض في هذا الحديث: (حمله المحققون على ظنٍّ مجرَّدٍ عن الدليل ليس مبنيا على أصلٍ ولا تحقيقِ نظر)[250].

وقال الحافظ في "الفتح" : (إن الظن المنهي عنه هو الذي لا يستنِد إلى شيءٍ يجوز الاعتمادُ عليه, فيعتمد عليه ويجعل أصلا ويجزم به)[251].

وقال القرطبي في "المفهم" : (فأما الظن الشرعي الذي هو تغليبُ أحدِ المجوَّزَيْن, أو بمعنى اليقين, فغيرُ مرادٍ من الحديث, ولا من الآية يقينا, فلا يُلتفَت لمن استدل بذلك على إنكار الظن الشرعي, كما قررناه في الأصول)[252].

وقال الشيخ نور الدين عتر في تعليقه على "شرح النخبة" : (المعنى الذي قصده القرآن هو اتباعُ الوهم والحَدْس بلا حجةٍ ولا برهان, وأما المعنى الذي قصده العلماء فهو معنًى

(247) كشاف اصطلاحات الفنون 1333/2

(248) التحرير والتنوير 91/8

(249) السابق 166/11

(250) فتح الباري لابن حجر 481/10

(251) السابق 482/10

(252) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم 536/6



اصطلاحيٌّ لنوعٍ من العلم الناشئ عن الدليل, لكنْ فيه احتمالٌ ضعيف, فلا قيمة لهذا الاحتمال, تأملْ ذلك فإنه مهم)[253].

وقال الآلوسي في "تفسيره" عند قوله تعالى {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ}[254]: (قال غيرُ واحد: المراد ما يتبعون إلا ظنَّهم أنَّ آباءَهم كانوا على الحق وجهالتهم وآراءهم الباطلة, ويُراد من الظن ما يقابل العلم, أي: الجهل, فليس في الآية دليلٌ على عدم جواز العمل بالظن مطلقا, فلا متمسَّكَ لنفاة القياس بها, والامامُ (يعني الفخر الرازي) بعد أن قرَّرَ وجهَ استدلالَهم قال: والجواب: لِمَ لا يجوز أن يقال: الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح إذا لم يَستنِد إلى أمارة, وهو مثل ظن الكفار, أما إذا كان الاعتقاد الراجح مستندا إليها فلا يسمى ظنا, وهو كما ترى)[255].

قلت: وإن سمي ظنا كما صنع الجماهير, فلا حجر عليهم, ولا يكون بينه وبين المذموم منه سوى المشاركة في اللفظ, والعبرة بالمعاني لا بالمباني, فيكون دفعُه لمجرد اسمِه جمودًا لا يليق بالمحصلين.

على أن الظن يجيء في لسان العرب بمعنى اليقين, وقد استُعمل بهذا المعنى في كتاب الله تعالى.

قال ابن كثير في "تفسيره" : (قال ابن جرير رحمه الله: والشواهد من أشعار العرب وكلامِها على أن الظن في معنى اليقين أكثرُ من أن تحصر... ومنه قول الله تعالى: {وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا}. ثم قال ابن جرير: حدثنا محمد بن بشار حدثنا أبو عاصم حدثنا سفيان عن جابر عن مجاهد: كل ظن في القرآن يقين أي ظننت وظنوا, وحدثني المثنى: حدثنا إسحاق حدثنا أبو داود الجبري عن سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: "كل ظن في القرآن فهو علم". وهذا سند صحيح. وقال أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ} قال: الظن ههنا يقين. قال ابن أبي حاتم وروى عن مجاهد والسدي والربيع بن أنس وقتادة نحو قول أبي العالية وقال سنيد عن حجاج

---

(253) شرح نخبة الفكر لابن حجر (ص 51) بتصرف يسير جدا.

(254) والخرص: الحزر والتخمين، وقد يعبر به عن الكذب والافتراء، وأصله القول بالظن، وقول ما لا يستيقن ويتحقق- قاله الأزهري- اهـ. [محاسن التأويل للقاسمي 474/4]

(255) روح المعاني 257/4



عن ابن جريج {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ} عَلِمُوا أنهم ملاقوا ربهم كقوله {إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ} يقول: عَلِمْتُ, وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم)[256].

وقال ابن عاشور في "تفسيره" عند قوله تعالى {وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} من سورة "البقرة" : (وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون, وهي صلة لها مزيدُ اتصالٍ بمعنى الخشوع, ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ خشوعهم، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقادُ الجازم, وإطلاقُ الظن في كلام العرب على معنى اليقين كثيرٌ جدا... فهو مشترَك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح)[257].

وقال أيضا عند قوله تعالى {وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} من سورة [يونس] : (الظن: يطلق على مراتب الإدراك، فيطلق على الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك، كما في قوله تعالى: {وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}, ويطلق على الاعتقاد المشوب بشك, ويظهر أنه حقيقةٌ في هذا الثاني, وأنه مجازٌ في الأول, لكنه في الأول شائعٌ فصار كالمشترك. وقد تقدم في سورة البقرة عند الكلام على الآية المذكورة. ومنه قوله تعالى: {قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ} في سورة "الأعراف"، وقوله: {وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ} في سورة "براءة")[258].

ومن هنا فإن الظن يسمى عِلْمًا لاشتراكهما في الأرجحية, قال الطوفي: (إن الظن يسمى علما لمشاركته العلم في رجحان أحد الطرفين, كقوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} أي: ظننتموهن, إذ لا سبيل إلى العلم هنا, لكون الإيمان باطنيا مستترا. ويسمى العلم ظنا كذلك, لقوله تعالى: {يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ} {فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا} أي: يعلمون, فعلموا. فألحق الظن بالعلم تجوزا)[259].

قلت: أو على سبيل الاشتراك كما قرر ابن عاشور.

---

(256) تفسير ابن كثير 254/1 - 255

(257) التحرير والتنوير 480/1 - 481

(258) السابق 165/11

(259) الصعقة الغضبية (ص 618)



ولا تغفل ما تقدم من كون أرجحية أحد الطرفين في الظن هي في حكم القطع ما دام الاحتمالُ المرجوح غيرَ ناشئ عن دليل, والقطع هو الجزم, والعلم عندهم: (الجَزْمُ المطابِق للواقع **عن دليل**)[260], فدخل المسمى ظنا على هذا في حد العلم لا محالة.

وقد قال ابن تيمية: (إنَّ تخصيصَ لفظ العلم بالقطعيات اصطلاحُ المتكلمين)[261].

قلت: ولا يخفى أنَّ القطعَ في كلامه المرادُ منه نفيُ مطلقِ الاحتمال.

وقال أيضا: (قوله تعالى في هذه: {مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ} هو ذَمٌّ لهم على اتباع الظن بلا علم, وكذلك قوله: {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى}, وكذلك قوله: {وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}, وقوله تعالى {وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ}, وقوله: {أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ}. فهذه عدة مواضع يذم الله فيها الذين لا يتبعون إلا الظن, وكذلك قوله: {قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ} مطالبة بالعلم وذم لمن يتبع الظن وما عنده علم, وكذلك قوله: {نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} وقوله: {وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ} وأمثال ذلك ذم لمن عمل بغير علم, وعمل بالظن.

وقد ثبت في السنة المتواترة وإجماع الأمة أن الحاكم يحكم بشاهدين, وإن لم يكن شهودٌ حلف الخصم. وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: "إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحنَ بحجته من بعض, وإنما أقضي بنحو مما أسمع, فمن قضيت له من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار". والاجتهاد في تحقيق المناط مما اتفق المسلمون عليه ولا بد منه, كحكم ذوي عدل بالمثل في جزاء الصيد, وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه ونحو ذلك, فلا يقطع به الإنسان؛ بل يُجَوِّز أن تكون القبلة في غير جهةِ اجتهاده كما يجوز إذا حكم أن يكون قد قضى لأحدهما بشيء من حق الآخر, وأدلةُ الأحكام لا بد فيها من هذا؛ فإنَّ دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتمِلةً للنقيض, وكذلك خبر الواحد والقياس, وإن كان قومٌ نازعوا في القياس فالفقهاء منهم لم ينازعوا في خبر الواحد كالظاهرية, ومن نازع في هذا وهذا لم

---

(260) حاشية التنقيح 70/1

(261) الاستقامة 54/1

ينازع في العموم كالمعتزلة البغداديين, وإن نازع في العموم والقياس مُنازعٌ كبعض الرافضة مثل الموسوي ونحوه لم ينازع في الأخبار؛ فإنَّ الإمامية عمدتهم على ما نُقل عن الاثني عشر, فلا بد لهم من الرواية, ولا يوجد من يستغني عن الظواهر والأخبار والأقيسة, بل لا بد أن يعمل ببعض ذلك مع تجويز نقيضه, وهذا عملٌ بالظن, والقرآن قد حرَّمَ اتباعَ الظن.

وقد تنوعت طرق الناس في جواب هذا؛ فطائفة قالت: لا يتبع قط إلا العلم, ولا يعمل بالظن أصلا, وقالوا: إن خبر الواحد يفيد العلم, وكذلك يقولون في الظواهر, بل يقولون نقطع بخطأ مَن خالفنا وننقض حكمَه, كما يقوله داودُ وأصحابُه, وهؤلاء عمدتُهم إنما هو ما يظنونه ظاهرا - وأما الاستصحاب فالاستصحاب في كثيرٍ من المواضع مِن أضعف الأدلة - وهم في كثير مما يحتجون به, قد لا يكون ما احتجوا به ظاهرَ اللفظ؛ بل الظاهرُ خلافه.

فطائفة قالت: لما قام الدليل على وجوب العمل بالظن الراجح كُنَّا متبعين للعلم, فنحن نعمل بالعلم عند وجود العلم لا نعمل بالظن, وهذه طريقة القاضي أبي بكر وأتباعه, وهنا السؤال المشهور في حد الفقه: أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية, وقال الرازي: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدَلُّ على أعيانها بحيث لا يُعلم كونُها مِن الدين ضرورة, قال: فإن قلت: الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركةُ صورةٍ لصورةٍ في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدَّى إليه ظنُّه, فالعلمُ حاصلٌ قطعا, والظن واقعٌ في طريقه.

وحقيقةُ هذا الجواب أن هنا مقدمتين: إحداهما: أنه قد حصل عندي ظن. والثانية: قد قام الدليل القطعي على وجوب اتباع هذا الظن. فالمقدمة الأولى وجدانية, والثانية عملية استدلالية؛ فليس الظن هنا مقدمة في الدليل كما توهمه بعضُهم, لكن يقال: العمل بهذا الظن هو حكم أصول الفقه ليس هو الفقه, بل الفقه هو ذاك الظن الحاصلُ بالظاهر؛ وخبرُ الواحد والقياس والأصول تفيد أن العمل بهذا الظن واجب, وإلا فالفقهاء لا يتعرضون لهذا, فهذا الحكم العملي الأصولي ليس هو الفقه.

وهذا الجواب جواب القاضي أبي بكر, وهو بناه على أصله, فإن عنده كل مجتهد مصيب, وليس في نفس الأمر أمرٌ مطلوب, ولا على الظن دليلٌ يوجب ترجيحَ ظنٍّ على ظن؛ بل الظنونُ عنده بحسب الاتفاق. وقال الغزالي وغيرُه ممن نصر قولَه: قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر كميل ذي الشدة إلى قولٍ وذي اللِّين إلى قول, وحينئذ فعندهم متى وَجد المجتهد ظنا في نفسه فحكمُ الله في حقه اتباعُ هذا الظن, وقد أنكر أبو المعالي وغيرُه عليه



هذا القولَ إنكارا بليغا, وهم معذورون في إنكاره, فإنَّ هذا أوَّلًا مكابَرة, فإنَّ الظنون عليها أماراتٌ ودلائلُ يوجب وجودُها ترجيحَ ظنٍّ على ظن, وهذا أمرٌ معلوم بالضرورة, والشريعة جاءت به ورجحت شيئا على شيء.

والكلام في شيئين: في اتباع الظن, وفي الفقه هل هو من الظنون؟

أما الأول: فالجواب الصحيح هو الجواب الثالث, وهو أن كل ما أمر اللهُ تعالى به فإنما أمر بالعلم, وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة ويعمل بالراجح, وكون هذا هو الراجح أمرٌ معلومٌ عند أمرٍ مقطوع به, وإن قدر أن ترجيح هذا على هذا فيه شكٌّ عنده لم يعمل به, وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليلٍ عنده على أن هذا راجح, وفرقٌ بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد, أما اعتقاد الرجحان فقد يكون عِلْما وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان, وإذا ظن الرجحان أيضا فلا بد أن يظنه بدليلٍ يكون عنده أرجحَ من دليلِ الجانب الآخَر, ورجحانُ هذا غيرُ معلوم, فلا بد أن ينتهي الأمر إلى رجحانٍ معلومٍ عنده, فيكون متبعا لما عَلِمَ أنه أرجح, وهذا اتباعٌ للعلم لا للظن, وهو اتباعُ الأحسن كما قال: {فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا}, وقال: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ}, وقال: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}[262], فإذا كان أحدُ الدليلين هو الأرجح فاتباعُه هو الأحسن, وهذا معلوم. فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره, وهو العمل بأرجح الدليلَين المتعارِضَين, وحينئذ فما عمل إلا بالعلم... والقرآن ذَمَّ من لا يتبع إلا الظن, فلم يستند ظنه إلى علمٍ بأن هذا أرجح من غيره؛ كما قال: {مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ}, وقال: {هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ}, وهكذا في سائر المواضع يَذُمُّ الذين إن يتبعون إلا الظن, فعندهم ظنٌّ مجرد لا علم معه, وهم يتبعونه, والذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنهم لا يعملون إلا بعلمٍ بأنَّ هذا أرجحُ من هذا, فيعتقدون الرجحان اعتقادا عمليا؛ لكن لا يلزم إذا كان أرجحَ أن لا يكون المرجوحُ هو الثابت في نفس الأمر, وهذا كما ذكر النبي ﷺ حيث قال: "ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بنحو مما أسمع", فإذا أتى أحدُ الخصمين بحجة مثل بينة تشهد له ولم يأت الآخر بشاهدٍ معها كان الحاكم عالما بأن حجة هذا أرجح, فما حكم إلا بعلم؛ لكن الآخر قد يكون له حجة لا يعلمها أو لا يحسن أن يبينها مثل أن يكون قد قضاه أو أبرأه وله بينة تشهد بذلك وهو لا

---

(262) قال ابن عاشور: ("أحسن" اسم تفضيل مستعمل في معنى كامل الحسن، وليس في معنى تفضيل بعضه على بعض, لأن جميع ما في القرآن حسن). التحرير والتنوير 44/24



يعلمها أو لا يذكرها أو لا يجسر أن يتكلم بذلك, فيكون هو المضيع لحقه حيث لم يبين حجته, والحاكم لم يحكم إلا بعلم وعدل, وضياعُ حَقِّ هذا كان من عجزه وتفريطه لا من الحاكم. وهكذا أدلة الأحكام, فإذا تعارض خبران أحدُهما مسنَد ثابت والآخر مرسل, كان المسند الثابت أقوى من المرسل, وهذا معلوم؛ لأن المُحَدِّثَ بهذا قد عُلِم عدلُه وضبطه والآخر لم يعلم عدله ولا ضبطه, كشاهدين زُكِّيَ أحدُهما ولم يُزكَّ الآخر, فهذا المزكى أرجح وإن جاز أن يكون في نفس الأمر قول الآخر هو الحق؛ لكن المجتهد إنما عمل بعلمٍ, وهو علمُه برجحان هذا على هذا؛ ليس ممن لم يتبع إلا الظن, ولم يكن تبين له إلا بعد الاجتهاد التام فيمن أرسل ذلك الحديث وفي تزكية هذا الشاهد, فإنَّ المرسَل قد يكون راويه عدلا حافظا كما قد يكون هذا الشاهد عدلا. ونحن ليس معنا علمٌ بانتفاء عدالة الراوي لكن معنا عدمُ العلم بعدالتهما, وقد لا تُعلم عدالتهما مع تقويتها ورجحانها في نفس الأمر, فمِن هنا يقع الخطأ في الاجتهاد؛ لكن هذا لا سبيل إلى أن يُكَلَّفه العالم أن يدع ما يعلمه إلى أمر لا يعلمه لإمكان ثبوته في نفس الأمر, فإذا كان لا بد من ترجيح أحد القولين وجب ترجيحُ هذا الذي عَلِم ثبوتَه على ما لا يعلم ثبوته وإن لم يعلم انتفاؤه من جهته, فإنهما إذا تعارضا وكانا متناقضين فإثباتُ أحدهما هو نفي الآخر, فهذا الدليلُ المعلوم قد علم أنه يثبت هذا وينفي ذلك, وذلك المجهول بالعكس, فإذا كان لا بد من الترجيح وجب قطعا ترجيحُ المعلومِ ثبوتُه على ما لم يعلم ثبوته. ولكن قد يقال: إنه لا يقطع بثبوته, وقد قلنا: فرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد, أما اعتقاد الرجحان فهو علم, والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم, وهو اعتقاد رجحان هذا على هذا, وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن؛ لكن لم يكن ممن قال الله فيه: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ}, بل هنا ظن رجحان هذا وظن رجحان ذاك, وهذا الظن هو الراجح, ورجحانه معلوم, فحكم بما علمه من الظن الراجح ودليله الراجح, وهذا معلوم له لا مظنون عنده, وهذا يُوجَد في جميع العلوم والصناعات كالطب والتجارة وغير ذلك.

وأما الجواب عن قولهم الفقه من باب الظنون: فقد أجاب طائفة منهم أبو الخطاب بجواب آخر, وهو أنَّ العلمَ المرادُ به العلمُ الظاهر وإن جوز أن يكون الأمر بخلافه كقوله: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ}.

والتحقيق أن عنه جوابين:

أحدهما: أن يقال: جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع, وإنما يقع الظن والنزاع في قليلٍ مما يحتاج إليه الناس, وهذا موجودٌ في



سائر العلوم، وكثير مسائل الخلاف هي في أمور قليلة الوقوع ومقدرة، وأما ما لا بد للناس منه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلومٌ مقطوع به، وما يُعلم من الدين ضرورةً جزءٌ من الفقه، وإخراجُه من الفقه قولٌ لم يُعلم أحدٌ من المتقدمين قاله ولا احترز بهذا القيد أحدٌ إلا الرازي ونحوه[263]، وجميعُ الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوبَ الصلاة والزكاة والحج واستقبال القبلة ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة وتحريم الخمر والفواحش وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة. وأيضا فكونُ الشيءِ معلوما من الدين ضرورةً أمرٌ إضافيٌ، فحديثُ العهد بالإسلام ومَن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية فضلا عن كونه يعلمه بالضرورة، وكثيرٌ من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسهو وقضى بالدية على العاقلة وقضى أن الولد للفراش وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة وأكثر الناس لا يعلمه ألبتة[264].

الجواب الثاني: أن يقال: الفقه لا يكون فقها إلا من المجتهد المستدل، وهو قد عَلِم أنَّ هذا الدليل أرجح، وهذا الظن أرجح، فالفقه هو علمُه برجحان هذا الدليل وهذا الظن؛ ليس الفقهُ قطعَه بوجوب العمل أي بما أدى إليه اجتهادُه، بل هذا القطعُ من أصول الفقه،

---

(263) سيأتي بيان وجه هذا، وأن ابن فُورَك والشيرازي والجويني قد تقدموا الرازيَّ في ذلك، وليس في المسألة كبيرُ أمر. (ز)

(264) قال ابن القيم: (من المعلوم بالضرورة أن الشيء الواحد يكون مجهولا عند رجل أو طائفة، ومعلوما عند آخر، وضروريا عند شخص، ونظريا عند آخر، والاشتراكُ في المعلومات الضروريات غيرُ واجبٍ ولا واقع، والواقعُ خلافُه، فالصحابة كانوا يعلمون من أحوال النبي - ﷺ - بالاضطرار ما لم يعلمه غيرهم، وكان أبو بكر يعلم من حال رسول الله وكلامِه يقينا ما لا يعلمه غيره ولا يفهمه، كما قال أبو سعيد الخدري: وكان أبو بكر أعلمَنا به، وكان التابعون يعلمون من أحوال الصحابة بالاضطرار ما لا يعلمه غيرهم، والفقهاءُ وأهلُ الحديث يعلمون بالاضطرار أن النبي سجد سجدتي السهو في الصلاة وقضى بالشُّفْعة وجعل الدّية على العاقلة وأخبر أن الله ينزل إلى سماء الدنيا كلَّ ليلة وأنه يُرى بالأبصار جَهْرةً يومَ القيامة وأنه يُدخِل النارَ قوما من أهل التوحيد ثم يخرجهم بالشفاعة وأنه أخبر بخروج الدجال ونزول المسيح من السماء وطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك مما يجهله كثير من الناس، ومَن أقرَّ به فهو عنده ظني، وأهلُ الحديث جازمون به متيقنون له كتيقنهم أنه بُعِث من مكة وهاجر إلى المدينة ومات بها، وأهلُ المغازي والسِّيَر والحديث يعلمون بالاضطرار أن غزوة بدر كانت قبل أُحُد وأن أحدا قبل الخندق والخندق قبل الحديبية والحديبية قبل خيبر وخيبر قبل فتح مكة وفتح مكة قبل حنين وحنين قبل الطائف والطائف قبل تبوك وتبوك آخر الغزوات ولم يكن فيها قتال وكان الغزو فيها للنصارى أهل الكتاب وفي خيبر لليهود وفي بدر وأحد للمشركين وأنه أوقع باليهود أربع مرات ببني قينقاع وكانت بعد بدر وبالنضير وكانت بعد أحد وبقريظة وكانت بعد الخندق وبأهل خيبر وكانت بعد الحديبية، وأكثر الناس بل كثير من العلماء والفقهاء لا يعلمون هذا التفصيل، وكذلك العلماء بالتفسير والحديث يعلمون بالاضطرار أن سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنفال وبراءة مدنيات نزلن بعد الهجرة وسورة الأنعام والأعراف ويونس وهود ويوسف والكهف والنحل مكيات نزلن قبل الهجرة، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ضرورة ولا نظرا، فليس المعلوم من أقوال الرسول وسيرته ومراده بكلامه أمرا مشتركا بين جميع الناس ولا بين المسلمين ولا بين العلماء). الصواعق المرسلة 2/660 - 662



والأصوليُّ يتكلم في جنس الأدلة ويتكلم كلاما كليا فيقول: يجب إذا تعارض دليلان أن يُحكَم بأرجَحِهما, ويقول أيضا: إذا تعارض العام والخاص فالخاص أرجح, وإذا تعارض المسند والمرسل فالمسند أرجح, ويقول أيضا: العام المجرد عن قرائن التخصيص شمولُه الأفرادَ أرجحُ من عدم شموله ويجب العمل بذلك, فأما الفقيه: فيتكلم في دليلٍ معيَّن في حكمٍ معين, مثل أن يقول قوله: {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ} خاصٌّ في أهل الكتاب ومتأخر عن قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ}, وتلك الآية لا تتناول أهلَ الكتاب, وإن تناولتهم فهذا خاصٌّ متأخر؛ فيكون ناسخا ومخصصا, فهو يعلم أنَّ دلالة هذا النص على الحِلِّ أرجحُ من دلالة ذلك النص على التحريم, وهذا الرجحانُ معلومٌ عنده قطعا, وهذا الفقه الذي يختص به الفقيه هو علمٌ قطعي لا ظني, ومن لم يعلم كان مقلدا للأئمة الأربعة والجمهورِ الذين جوزوا نكاح الكتابيات، واعتقاد المقلد ليس بفقه. ولهذا قال المستدل على أعيانها والفقيه قد استدل على عين الحكم المطلوب والمسؤول عنه, وحيث لا يعلم الرجحان فهو متوقف لا قول له, وإذا قيل له: فقد قال: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} قال: هذا نزل عام الحديبية والمراد به المشركات, فإن سبب النزول يدل على أنهن مرادات قطعا, وسورة المائدة بعد ذلك, فهي خاص متأخر, وذاك عام متقدم, والخاص المتأخر أرجح من العام المتقدم, ولهذا لما نزل قوله: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} فارق عمرُ امرأةً مشركة وكذلك غيرُه, فدل على أنهم كانوا ينكحون المشركات إلى حين نزول هذه الآية, ولو كانت آية البقرة قد نزلت قبل هذه لم يكن كذلك؛ فدل على أن آية البقرة بعد آية الممتحنة, وآية المائدة بعد آية البقرة. فهذا النظرُ وأمثالُه هو نظرُ الفقيه العالِم برجحان دليلٍ وظنٍّ على دليل, وهذا علمٌ لا ظن.

فقد تبين أنَّ الظنَّ له أدلةٌ تقتضيه, وأن العالِم إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن إلا إذا عَلِم رجحانَه, وأما الظن الذي لا يُعلَم رجحانُه فلا يجوز اتباعُه, وذلك هو الذي ذَمَّ اللهُ به من قال فيه: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ}, فهم لا يتبعون إلا الظن ليس عندهم علم, ولو كانوا عالمين بأنه ظنٌّ راجح لكانوا قد اتبعوا علما لم يكونوا ممن يتبع إلا الظن, والله أعلم.

فهاهنا ثلاثة أشياء:

أحدها: الظن الراجح في نفس المستدل المجتهد.

والثاني: الأدلة - التي يسميها بعضُ المتكلمين أمارات - التي تعارضت, وعَلِمَ المستدل بأن التي أوجبت ذلك الظن أقوى من غيرها.



الثالث: أنه قد يكون في نفس الأمر دليلٌ آخر على القول الآخر لم يَعلم به المستدل.

وهذا هو الواقع في عامة موارد الاجتهاد؛ فإن الرجل قد يسمع نصا عاما كما سمع ابنُ عمر وغيرُه أن النبي ﷺ نهى عن قطع الخفين, وأنه أمر أن لا يخرج أحد حتى يودع البيت, أو أن النبي ﷺ نهى عن لبس الحرير, وظاهره العموم, وهذا راجحٌ على الاستصحاب النافي للتحريم, فعَمِلوا بهذا الراجح وهم يعلمون قطعا أنَّ النهيَ أولى من الاستصحاب؛ لكن يجوز أن يكون مع الاستصحاب دليلٌ خاص؛ ولكن لَمَّا لم يعلموه لم يَجُز لهم أن يَعدِلوا عما عَلِموه إلى ما لم يعلموه, فكانوا يفتون بأن الحائض عليها الوداع وعليها قطع الخفين وأن قليل الحرير وكثيره حرام, وابن الزبير كان يحرمه على الرجال والنساء؛ لعموم قوله - ﷺ - : "من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة", وكان في نفس الأمر نصوصٌ خاصة بأن النبي ﷺ رخص للحائض أن تنفر بلا وداع, وأنها تلبس الخفين وغيرهما مما نهى عنه المحرم ولكن تجتنب النقاب والقفازين, وأنه رخص في موضع أصبعين أو ثلاث أو أربعة من الحرير كما بين ذلك في الصحيح في رواية عمر ولم يعرف به ابنه عبد الله وكان له جبة مكفوفة بالحرير, فلما سمع ابن عمر ونحوه هذه النصوص الخاصة رجعوا وعَلِموا حينئذ أنه كان في نفس الأمر دليلٌ أقوى من الدليل الذي يستصحبوه ولم يعلموا به, وهم في الحالين إنما حكموا بعِلْم, لم يكونوا ممن لم يتبع إلا الظن, فإنهم أوَّلا رجَّحوا العمومَ على استصحاب البراءة الأصلية, وهذا ترجيحٌ بعلم, فإن هذا راجحٌ بلا ريب, والشرعُ طافح بهذا, فما أوجبه الله أو حرمه في كتابه كالوضوء والصلاة والحج وغيرهما هي نصوصٌ عامة, وما حرمه كالميتة والدم ولحم الخنزير حرمه بنصوص عامة وهي راجحة ومقدمة على البراءة الأصلية النافية للوجوب والتحريم, فمن رجح ذلك فقد حكم بعلم وحكم بأرجح الدليلين المعلوم الرجحان ولم يكن ممن لم يتبع إلا الظن, لكن لتجويزه أن يكون النصُّ مخصوصا صار عنده ظنٌّ راجح, ولو علم أنه لا تخصيصَ هناك قَطَعَ بالعموم, وكذلك لو علم إرادةَ نوعٍ قطع بانتفاء الخصوص, وهذا القولُ في سائر الأدلة, مثل أن يتمسك بنصوص وتكون منسوخة ولم يبلغه الناسخ, كالذين نُهوا عن الانتباذ في الأوعية وعن زيارة القبور ولم يبلغهم النصُّ الناسخ, وكذلك الذين صلوا إلى بيت المقدس قبل أن يبلغهم النسخ مثل من كان من المسلمين بالبوادي وبمكة والحبشة وغير ذلك؛ وهؤلاء غير الذين كانوا بالمدينة وصلى بعضُهم صلاة إلى القبلتين: بعضها إلى هذه القبلة وبعضها إلى هذه القبلة لما بلغهم النسخ وهم في أثناء الصلاة فاستداروا في صلاتهم من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة من جهة الشام إلى جهة اليمن.



فالقاضي أبو بكر ونحوه من الذين ينفون أن يكون في الباطن حكمٌ مطلوبٌ بالاجتهاد أو دليل عليه ويقولون: ما ثم إلا الظن الذي في نفس المجتهد, والأمارات لا ضابط لها وليست أمارة أقوى من أمارة؛ فإنهم إذا قالوا ذلك لَزِمَهم أن يكون الذي عَمِل بالمرجوح دون الراجح مخطئا, وعندهم ليس في نفس الأمر خطأ.

وأما السلف والأئمة الأربعة والجمهور فيقولون: بل الأمارات بعضها أقوى من بعض في نفس الأمر, وعلى الإنسان أن يجتهد ويطلب الأقوى, فإذا رأى دليلا أقوى من غيره ولم ير ما يعارضه عمل به, ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها, وإذا كان في الباطن ما هو أرجح منه كان مخطئا معذورا, وله أجرٌ على اجتهاده وعَمَلِه بما بَيَّنَ له رجحانُه, وخطؤه مغفورٌ له, وذلك الباطن هو الحكم؛ لكن بشرط القدرة على معرفته, فمن عجز عن معرفته لم يؤاخَذ بتركه. فإذا أريد بالخطأ الإثمُ فليس المجتهد بمخطئ؛ بل كل مجتهد مصيب مطيع لله فاعل ما أمره الله به, وإذا أريد به عدمُ العلم بالحق في نفس الأمر فالمصيبُ واحدٌ وله أجران كما في المجتهِدين في جهة الكعبة إذا صلوا إلى أربع جهات, فالذي أصاب الكعبة - واحدٌ وله أجران لاجتهاده وعمله - كان أكملَ من غيره, والمؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف, ومن زاده الله علما وعملا زاده أجرا بما زاده من العلم والعمل, قال تعالى: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ}, قال مالك عن زيد بن أسلم: بالعلم, وكذلك قال في قصة يوسف: {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}.

وقد تبين أنَّ جميع المجتهدين إنما قالوا بعلم واتبعوا العلم, وأنَّ الفقه من أَجَلِّ العلوم, وأنهم ليسوا من الذين لا يتبعون إلا الظن, لكن بعضُهم قد يكون عنده علمٌ ليس عند الآخر؛ إما بأن سمع ما لم يسمع الآخر وإما بأن فهم ما لم يفهم الآخر, كما قال تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}.

وهذه حالُ أهل الاجتهاد والنظر والاستدلال في الأصول والفروع, ولم يُفرِّقْ أحدٌ من السلف والأئمة بين أصولٍ وفروع. بل جَعْلُ الدينِ قسمين أصولا وفروعا لم يكن معروفا في الصحابة والتابعين, ولم يقل أحدٌ من السلف والصحابة والتابعين إنَّ المجتهِد الذي استفرغ وسعَه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع, ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة, وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم, وحكوا عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال:



كل مجتهد مصيب, ومراده أنه لا يأثم, وهذا قولُ عامة الأئمة كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما, ولهذا يقبلون شهادة أهل الأهواء ويُصلون خلفهم, ومن ردها - كمالك وأحمد - فليس ذلك مستلزما لإثمهما؛ لكن المقصود إنكار المنكر وهجر من أظهر البدعة, فإذا هُجر ولم يُصَلَّ خلفَه ولم تقبل شهادته كان ذلك منعا له من إظهار البدعة؛ ولهذا فرق أحمدُ وغيره بين الداعية للبدعة المُظهِر لها وغيره, وكذلك قال الخرقي: ومن صلى خلف من يجهر ببدعة أو منكر أعاد, وبَسْطُ هذا له موضعٌ آخر.

والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطا يميز بين النوعين بل تارة يقولون: هذا قطعي وهذا ظني, وكثيرٌ من مسائل الأحكام قطعي, وكثير من مسائل الأصول ظني عند بعض الناس, فإن كون الشيء قطعيا وظنيا أمرٌ إضافي, وتارة يقولون: الأصول هي العلميات الخبريات, والفروع العمليات, وكثير من العمليات من جحدها كفر كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج, وتارة يقولون: هذه عقليات وهذه سمعيات, وإذا كانت عقليات لم يلزم تكفير المخطئ, فإن الكفر حكم شرعي يتعلق بالشرع, وقد بسط هذا في غير هذا الموضع)[265].

قلت: وسيجيء الكلام في قسمة المسائل إلى أصول وفروع في محله إن شاء الله, ولكن كان الغرض من إيراد كلام ابن تيمية بيان أن المصطلح على تسميته ظنا لا ينافي العلم, وأنت إذا تدبرت جملة ما ذكرناه قبل كلام ابن تيمية تبين لك أن الظن الذي ينفيه ابنُ تيمية ليس هو الظن الذي يجري على ألسنة الجمهور, لأن الذي يثبتونه يسميه هو علما, وقد ذكرنا أن تسميته علما أيضا معروفة عندهم, فلم يبق إلا النزاع في اللفظ, وأمره قريب هين.

(أصول الفقه قطعية أم ظنية ؟)

إذا تمهد هذا حسُن أن نطرق البحث في مسائل أصول الفقه: هل هي قطعية أو ظنية؟

قال ابن السبكي: (والناس مختلفون في مسائل أصول الفقه، هل هي بأجمعها قطعية، أو بعضُها ظني؟ والأول هو رأي القاضي وأكثرِ المتقدمين، ونُقِل عن العلماء قاطبة، والثاني: هو الأظهرُ عندنا)[266].

قلت: ومجموعُ كلامَي القرافي في "العقد المنظوم" و"نفائس الأصول" يفيد ما استظره ابن السبكي.

---

(265) مجموع الفتاوى 110/13 - 126

(266) رفع الحاجب 363/3

فقد قال في كتاب "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" : (إنَّا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة أن صيغة "كل" و"جميع" و"من" و"ما" و"أي" في الاستفهام والمُجازاة للعموم. قال: والحقُّ أنَّ مسائل أصول الفقه معلومةٌ – كما قال التبريزي[267] – بالاستقراء التام من اللغات, فمن استقرأ أشعارَ العرب وخُطَبَها ومحاوراتِها ومواقعَ لغاتها عَلِم أنَّ صيغةَ للعموم, وأنَّ الأمر للوجوب, وغير ذلك من مسائل أصول الفقه. ولما تعذر وضعُ ذلك المستقرَأ في كتاب, اقتصر العلماء على أخبار آحاد, وظواهرِ عمومات, هي بعضُ ذلك الاستقراءُ تنبيها عليه, ومرادُهم ذلك الخبرُ أو ذلك العموم مضافًا إلى الاستقراء المذكور, ونظيرُ هذه المسائل ودعوى العلماء فيها أنها معلومةٌ من اللغة بالضرورة: شجاعةُ عليٍّ ﷺ, وكرم حاتم, فإنهما معلومان بالضرورة من جهة الاستقراء التامّ المُحَصِّلِ للعلم في حق كل واحد منهما, ولو أخذنا نضع في كتابٍ عدةَ حكايات في حق أحدهما لا نَطَّلِعُ إلا عليها لم يَحْصُلْ لنا العلم, مع أنها بعضُ حكاياتهما, كذلك هذه المسائل الموضوعة في الكتب لا تُحَصِّل العلم, والاستقراءُ التام يُحَصِّل العلم, والمذكورُ في الكتب بعضُه, فتأمل ذلك فهو سِرُّ قولِ العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية)[268].

ثم قال في "شرح المحصول" : (ينبغي أن تعلم أنَّ من أصول الفقه مسائلَ ضعيفةَ المدارك, كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يُخالِف

---

(267) هو مظفر بن أبي الخير (محمد) ابن إسماعيل، أبو سعد، أمين الدين التبريزي الراراني: فقيه شافعي. تعلم ببغداد، وأعاد بالمدرسة النظامية، وأفتى وناظر. وقدم مصر، وسافر إلى شيراز فمات بها [سنة 621]. نسبته إلى (راران) من قرى أصبهان. له كتب، منها (سمط الفرائد) في الفقه، ثلاث مجلدات، و(المختصر في الفروع - خ) لخصه من الوجيز، و(التنقيح) اختصر به (المحصول) في أصول الفقه اهـ. [الأعلام للزركلي 257/7]

(268) العقد المنظوم في الخصوص والعموم 498/1 - 500 . وقد قال المعلق على الكتاب: (لم أقف على هذا النص في كتاب "تنقيح المحصول" للتبريزي) اهـ . قلت: وهذا الكلام قد نقله القرافي في "شرح المحصول" (1247/3 - 1248) من شرح البرهان للأبياري, فلعله هنا انتقل ذهنه من الأبياري إلى التبريزي, وهذه عبارته في "شرح المحصول" : (قوله - يعني الرازي - : "هذا خبر واحد، لا يُتمسك به في مسألةٍ علمية". قلت: قال الأبياري في "شرح البرهان" : مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء: إنها قطعية، أنَّ مَن كَثُرَ استقراؤُه واطلاعُه على أقضية الصحابة، رضوان الله عليهم ومناظراتهم وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية ومصادرها, حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن، وبهذا الطريق حصل القطع بشجاعة عليٍّ وسخاوة حاتم ونحوهما، ولو أنَّ الإنسان لم يسمع لهما بذكرٍ إلا في حكاية وحدها لم يحصل له القطع، بل لمَّا كان الإنسان طولَ عمره يَرِد عليه أخبارُهما حصل له بجميع ذلك القطعُ بحالهما, وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليثبتوا أصل المدرك، لأنها مدرك القطع فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن، فتأمل ذلك في جميع هذه المسائل، وعند جميع هذه الأسئلة) اهـ. [نفائس الأصول 1247/3 - 1248]. (ز)

قاطعا بل ظنا، فلا ينبغى تأثيمُه، كما أنَّا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء[269]، ونحو ذلك من المسائل التي ليس مقصودُها من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من التممات في ذلك العلم)[270].

وقال ابن القيم: (وكثير من المسائل التي هي عندهم أصولٌ أدلتها ظنية, وهذا في أصول الدين وأصول الفقه أكثرُ من أن يذكر، كالقول بالمفهوم والقياس، وتقدمهما على العموم, والأمر بعد الحظر, ومسألة انقراض العصر، وقول الصحابي، والاحتجاج بالمراسيل وشرع من قبلنا، وأضعاف ذلك. وكذلك في أصول الدين كمسألة الحال[271], وبقاء الرب تعالى وقدمه هل هما ببقاءٍ وقدم زائدَين على الذات, والوجود الواجب هل هو نفسُ الماهية أو زائد عليها، وإثبات المعنى القائم بالنفس وغير ذلك[272])[273].

---

(269) قال في "التعريفات" (ص 100) : (الخلاء: هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي: الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغلٌ من الأجسام، قال: والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه).

وقال في "دستور العلماء" 63/2 - 64 : (الخلاء: هو الفراغ المتوهم مع اعتبار عدم حصول الجسم فيه, وهو البعد الموهوم من غير أن يعتبر حصول الجسم فيه. والبعد الموهوم مع اعتبار حصول الجسم فيه هو المكان عند المتكلمين كما سيجيء في المكان إن شاء الله تعالى. وفي "شرح المواقف" : وحقيقة الخلاء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس أيضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا ما وهو ما ممتدا في الجهات صالحا لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل, وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح. وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور, أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام, لكنهم اختلفوا, فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له, ومنهم من جوزه, فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز خلو المكان عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بُعد موهوم, فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض انتهى).

(270) نفائس الأصول 161/1 - 162 , والبحر المحيط 281/8 , ومقاصد الشريعة لابن عاشور (ص 21)

(271) قال ابن السبكي في "منع الموانع" : (ونحن قاطعون بنفيها – يعني الأحوال – نصًّا في "جمع الجوامع". ونفيُها هو المأثور عن أبي الحسن الأشعري, واضطرب إمامُ الحرمين, ثم استقر رأيُه على ما ذكر في كتابه المسمى بـ"المدارك", حيث قال ما نصُّه: اخترنا في "الشامل" المبني على أساليب الكلامِ القطعَ بإثبات الأحوال, ونحن الآن نقطع بنفيها. انتهى). منع الموانع (ص 537 - 538) , وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 498/2

(272) قال ابن تيمية في كتاب "الاستقامة" 50/1 : (يزعمون أن ما تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية, وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرقا واختلافا منهم, ودعوى كل فريق في دعوى خصمه الذي يقول إنه قطعي, بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه حتى أن الشخصين والطائفتين بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة

بل قال الرهوني: (أكثرُ قواعدِه أمورٌ ظنية)[274].

وقال الصنعاني: (إنَّ أكثرَ مسائل الفن ظنية)[275].

وقال الشوكاني: (لو سُلِّمَ كونُ الدليلِ ظنيا لكفى في الأصول وإلا تعذر العملُ بأكثر الظواهر لأنها لا تفيد إلا الظن، والقطعُ لا سبيل إليه كما لا يخفى على مَن تتبَّعَ مسائلَ الأصول)[276].

وقال ابن عاشور: (لم نَرَهم دوَّنوا في أصول الفقه أصولا قواطع يمكن توقيفُ المخالِفِ عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطعَ إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض. وما عدا ذلك فمعظمُ أصول الفقه مظنونة)[277].

وقال الشوكاني: (فإن قلت: إذا كان الأمرُ كما ذكرته فما تقول فيما يزعمه أهلُ الأصول من أنه لا يُقبل في إثبات مسائله إلا الأدلة القطعية.

قلت: هذه دعوى منهم يكذبها العمل، ويدفعها ما دونوه في هذا العلم من أدلة مسائله.

فإن قلت: إذا كان استمدادُ هذا العلم عندهم من الكلام والعربية والأحكام كما صرحوا به، فليس ذلك دعوى مجردة، فإنهم قد صرحوا في علم الكلام بأنه لا يقبل في إثبات مسائله إلا الأدلة القطعية، وصرحوا في الكلام على نقل اللغة أنها لا تثبت بالآحاد، وإذا كان ما منه الاستمدادُ مثبتا ببراهين قطعية كان ما استُمِدَّ منه مِثْلَه في ذلك.

قلت: هذه دعوى على دعوى، وظلمات بعضها فوق بعض، أما علم الكلام فغالب مسائله مبنية على مجرد الدعاوي على العقل التي هي كسراب بقيعة إذا جاءه طالب الهداية لم يجد شيئا، وقد قدَّمْنا الإشارةَ إلى هذا، وأمَّا ما كان من مسائله مأخوذا من الشرع فهي مسائلُ شرعية، ولا فرق بين شرعي وشرعي من هذه الحيثية، وأما اللغة فقد وقع الخلاف بين أهل

يدعون العلم الضروري بالشيء ونقيضه، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يكفر بعضهم بعضا كما هو أصولُ الخوارج والروافض والمعتزلة وكثير من الأشعرية).

(273) مختصر الصواعق (ص 595)

(274) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 143/1

(275) مزالق الأصوليين (ص 61)

(276) إرشاد الفحول 249/1

(277) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 18) . وقد كانت لنا بعض نقود أوردناها على كلام ابن عاشور في مقدمة "مقاصد الشريعة"، فارجع إليها إن شئت في كتابنا "تسديد النظر" (ص 538) وما بعدها. (ز)

العلم هل يشترط في إثباتها أن يكون النقل متواترا أم لا, والحق بيد من لم يثبت هذا الشرط, فإنَّ سابِقَ المشتغلين بنقل علم اللغة ولاحِقَهم قد رأيناهم يثبتونها لمجرد وجود الحرف في بيتٍ من أبيات شعرائهم وكلمةٍ من كلمات بُلَغائهم, ومن أنكر هذا فهو مكابر لا يستحق تطويلَ الكلام معه)[278].

ولهذا قال ابن عاشور في "التحرير والتنوير" : (والحقُّ أنَّ الله ما كلَّفَنا في غير أصول الاعتقاد بأكثرَ مِن حصول الظن المستنِد إلى الأدلة)[279].

وقال في "مقاصد الشريعة" : (إننا غيرُ ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوطٌ بالظن)[280].

وقد قرر القاضي البيضاوي أن (العمليات مظنونة يُكتفى فيها بالظن, فكذلك ما كان وسيلة إليها)[281].

وقال ابن الهمام في "التحرير" : (إنا نمنع اشتراطَه في الأصول) يعني الاعتقاد الجازم المطابق, قال في "التقرير والتحبير" : (قال المصنف: لأن هذه القواعد التي هي مسائل أصول الفقه مما يكفي الظنُّ في أن تنسب إلى موضوعاتها، وهي الكليات الجارية على خصوصيات الأدلة التفصيلية أحكامها, كالأمر للوجوب والنهي للتحريم وتخصيص العام يجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم على القياس, الجاريات على {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ}, {لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا}, لا تقتلوا النساء والصبيان، وخبر القهقهة ونحو ذلك)[282].

وقد عرفتَ أنَّ الظنَّ المستنِدَ إلى الدليل ضربٌ من ضروب العلم والقطع, ولهذا تقدم قريبا قولُ ابن تيمية: (وأدلة الأحكام لا بد فيها من هذا -(يعني تجويز النقيض)-؛ فإن دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتمِلةً للنقيض, وكذلك خبر الواحد والقياس), ومع تسليمه بذلك لا يراه منافيا للعلم ولا داخلا في الظن المذموم في القرآن, ومن هنا فقد منع الجصاص دعوى مَن رَدَّ خبرَ الواحد والقياس بحجة عدم إفادتهما العلم, فقال في "أحكام القرآن" : (من الناس مَن يَحتج بقوله {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} في نفي القياس في فروع الشريعة وإبطال

---

(278) أدب الطلب (ص 122 - 123)

(279) التحرير والتنوير 32/1

(280) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 142)

(281) نهاية السول (ص 170) ط الكتب العلمية.

(282) التقرير والتحبير 28/1



خبر الواحد, لأنهما لا يفضيان بنا إلى العلم, والقائلُ بهما قائلٌ بغير علم, وهذا غلَطٌ مِن قائله, وذلك لأنَّ ما قامت دلالة القول به فليس قولا بغير علم, والقياسُ وأخبار الآحاد قد قامت دلائلُ موجبةٌ للعلم بصحتهما, وإن كنا غيرَ عالمين بصدق المُخبر, وعَدَمُ العلم بصدق المخبر غيرُ مانعٍ جوازَ قبوله ووجوبَ العمل به, كما أن شهادة الشاهدين يجب قبولُها إذا كان ظاهرُهما العدالة وإن لم يقع لنا العلمُ بصحة مخبرهما, وكذلك أخبار المعاملات مقبولة عند جميع أهل العلم مع فقد العلم بصحة الخبر, وقولُه تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} غير مُوجبٍ لرد أخبار الآحاد كما لم يوجب رَدَّ الشهادات, وأما القياس الشرعي فإن ما كان منه من خبر الاجتهاد فكل قائل بشيء من الأقاويل التي يسوغ فيها الاجتهاد فهو قائلٌ بعلم إذ كان حكم الله عليه ما أداه اجتهادُه إليه[283], ووجهٌ آخر وهو أنَّ العلم على ضربين: علم حقيقي, وعلم ظاهر, والذي تعبدنا به من ذلك هو العلم الظاهر, ألا ترى إلى قوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ}, وإنما هو العلم الظاهر لا معرفة مغيب ضمائرهن, وقال إخوة يوسف: {وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ}, فأخبروا أنهم شَهِدوا بالعلم الظاهر)[284].

ولهذا قال ابن الوزير: (الظن الراجح لا يسمى جهالةً لوجهين:

الوجه الأول: أنه يسمى علما في لغة العرب لقوله تعالى: {وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا}, وغير ذلك, وما ثبت أنه يسمى علما في لسان العرب فلا يسبق إلى الفهم أنه يسمى جهالة, ولا يجوز ذلك إلا بدليل.

الوجه الثاني: وهو المعتمد أنَّا نظرنا في الجهالة هل هي عدم العلم أو عدم الظن؟ فوجدناها عدم الظن لا عدم العلم, وإنما قلنا ليست عدم العلم؛ لأن العلم لا يحصل أيضا بخبر المسلم الثقة ولا بخبر الثقتين, فثبت أن الجهالة تنتفي بحصول الظن... وقد قال القرطبي: "في هذه الآية الكريمة سبع مسائل, وذكر منها: أنَّ القاضي إذا قضى على الظن لم يكن ذلك عملا بجهالةٍ كالقضاء بشاهدين عدلين وقبول قول عالم مجتهد" انتهى. وهو صريحٌ

---

(283) قال تقي الدين السبكي: (قولهم "حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده" سبيلُه أنه يجب عليه اتباعُه, ودعواهم الإجماعَ بهذا التفسير صحيح, وبغير هذا التفسير ممنوع). الإبهاج 39/1 . (ز)

(284) أحكام القرآن 29/5



في المعنى الذي ذكرته ولله الحمد, وللزمخشري مِثْلُ ذلك, ذَكَره في تفسير قوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ}[285].

قلت: وبالتدبر وإمعان النظر في جميع ما تقدم لا يَبعُد القضاءُ بكون النزاع في هذه المسألة لفظيا[286].

(الاستدلال والمستدل)

قال في "الكليات" : (الاستدلال: لغة: طلبُ الدليل, ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقا مِن نصٍ أو إجماع أو غيرهم، وعلى نوعٍ خاص من الدليل)[287].

وقال الرازي: (الاستدلال: عبارةٌ عن استحضار العلم بأمورٍ يَلزَمُ من وجودِها وجودُ المطلوب)[288].

وقال الجرجاني: (الاستدلال: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول)[289].

وقد عرَّف الجوني الاستدلال في "الكافية" بأنه: (طلب الدلالة), قال: (والمستدل هو الطالب للدلالة. ويطلق على من يَنصِب الدلالة, وعلى السائل عنها)[290].

وقال الطوفي: (المستدل هو ذاكر الدليل يَطلُب به الوصولَ إلى مطلوبه, وقد يُستعمل المستدل في طالب الدلالة من المتصدي للاستدلال. فإذن يطلق المستدل على كلٍّ من الخصمين. وهو من باب الاستفعال, وهو طلب الفعل, كما يقال: استعطى واستعفى, إذا طلب العطاء والعفو, فذاكر الدليل يطلب به الاهتداءَ إلى الحكم أو قطع الخصم, والمعترض يطلب دليلَ الحكم من المستدل, **والمشهورُ الظاهر في المستدل أنه ذاكرُ الدليل**)[291].

(تنبيه) : قال الشاطبي في "الموافقات" : (اعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يُؤخذ الدليلُ مأخذَ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم, ليعرض عليه النازلة المفروضة, لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليلُ من الحكم، أما قبل وقوعها؛

---

(285) الروض الباسم 497/2 - 498

(286) وانظر: كتاب "الخلاف اللفظي عند الأصوليين" لعبد الكريم النملة (ص 38 - 40)

(287) الكليات (ص 114) , وانظر: رفع الحاجب لابن السبكي 481/4 - 482

(288) المحصول 43/6

(289) التعريفات (ص 17) , وفي "دستور العلماء" 71/1 : (الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المطلوب والنظر فيه).

(290) الكافية في الجدل (ص 47)

(291) عَلَم الجذل في علم الجدل (ص 20)



فبِأَنْ توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها؛ فليتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصدُ الشارع، وهذا الوجه هو شأنُ اقتباسِ السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذَ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر في بادئ الرأي موافقةُ ذلك الغرضِ للدليل من غير تَحَرٍّ لقصد الشارع، بل المقصودُ منه تنزيلُ الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأنُ اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة(292). ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ}؛ فليس مقصودُهم الاقتباسَ منها، وإنما مرادُهم الفتنةُ بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأَخْذُ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجةً في زيغهم، {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة؛ فلذلك {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا}، ويقولون: {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا}، فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون.

فلذلك صار أهلُ الوجه الأول مُحَكِّمِين للدليل على أهوائهم، وهو أصلُ الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتُخرج المكلَّفَ عن هواه حتى يكون عبدا لله، وأهل الوجه الثاني يُحَكِّمون أهواءَهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعا)(293).

قلت: ولهذا سموا أهلَ الأهواء.

قال الشاطبي في "الاعتصام" : (سمي أهلُ البدع أهلَ الأهواء، لأنهم اتبعوا أهواءَهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذَ الافتقار إليها، والتعويلِ عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدَّموا أهواءَهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلةَ الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك)(294).

وقال أيضا: (المبتدع من هذه الأمة إنما ضَلَّ في أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله, وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره, لأن المبتدع جعل الهوى أولَ مطالبه وأخذ الأدلة بالتبع, ومن شأن الأدلة أنها جارية على كلام العرب, ومن شأن كلامها الاجتزاء فيه بالظواهر, فقلما تجد فيه نصا لا يحتمل حسبما قرره مَن تقدَّم في غير هذا العلم, وكلُّ ظاهرٍ يمكن فيه أن يُصرَف عن مقتضاه في الظاهر المقصود, ويُتأول على غير ما قصد

---

(292) قال الذهبي في "السير" 144/9 : (محمد بن سلام البيكندي: سمعت وكيعا يقول: من طلب الحديث كما جاء، فهو صاحب سنة، ومن طلبه ليقوي به رأيه، فهو صاحب بدعة). (ز)

(293) الموافقات 290/3 - 291

(294) الاعتصام 102/3



فيه, فإذا انضم إلى ذلك الجهلُ بأصول الشريعة وعدم الاضطلاع بمقاصدها, كان الأمرُ أشدَّ وأقرب إلى التحريف والخروج عن مقاصد الشرع, فكان المدرك أعرق في الخروج عن السنة وأمكن في ضلال البدعة, فإذا غلب الهوى أمكن انقيادُ ألفاظِ الأدلة إلى ما أراد منها.

والدليل على ذلك أنك لا تجد مبتدعا ممن ينسب إلى الملة إلا وهو يستشهد على بدعته بدليلٍ شرعي, فينزله على ما وافق عقله وشهوته, وهو أمرٌ ثابت في الحكمة الأزلية التي لا مرد لها قال تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا}, وقال: {كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}.

لكن إنما ينساق لهم من الأدلة المتشابِهُ منها لا الواضح, والقليلُ منها لا الكثير, وهو أدل الدليل على اتباع الهوى, فإنَّ المعظم والجمهور من الأدلة إذا دل على أمرٍ بظاهره فهو الحق, فإن جاء ما ظاهرُه الخلاف, فهو النادر والقليل, فكان من حق الظاهر ردُّ القليل إلى الكثير والمتشابه إلى الواضح, غير أن الهوى زاغ من أراد الله زيغه, فهو في تِيهٍ من حيث يظن أنه على الطريق, بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أولَ مطالبه وأخَّر هواه . إن كان . فجعله بالتبع, فوجد جمهورَ الأدلة ومعظم الكتاب واضحا في الطلب الذي بحث عنه, فرَكِب الجادة إليه, وما شذ له عن ذلك, فإما أن يرده إليه وإما أن يَكِلَه إلى عالمه ولا يتكلف البحث عن تأويله, وفيصل القضية بينهما قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} إلى قوله: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا})[295].

(تعريف آخر للدليل)

وقد يقال في تعريف الدليل أيضا: ما يستلزم المطلوبَ, أي: ما **يلزم من وجودِه وجودُ المطلوب**[296].

قال ابن تيمية: (**خاصة الدليل أن يكون مستلزما للمدلول**, فكل ما استلزم شيئا كان دليلا عليه، ولا يكون دليلا إلا إذا كان مستلزما له)[297].

وقال أيضا: (والمقصود هنا: **أنَّ الحقيقةَ المعتبرة في كل برهانٍ ودليلٍ في العالَم هو اللزوم**, فمن عرف أنَّ هذا لازمٌ لهذا, استدل بالملزوم على اللازم, وإن لم يَذكُرْ لفظَ اللزوم, ولا تصوَّرَ معنى هذا اللفظ, بل من عرف أنَّ كذا لا بد له من كذا, أو أنه إذا كان كذا كان كذا, وأمثال هذا, فقد عَلِم اللزوم, كما يعرف أن كلَّ ما في الوجود فهو آيةٌ لله, فإنه مُفتقِرٌ إليه

(295) الاعتصام 234/1 - 235

(296) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 246)

(297) النبوات 773/2



محتاجٌ إليه لا بد له منه، فيلزم من وجوده وجودُ الصانع، وكما يعلم أن المحدَث لا بد له من محدِث)[298].

واللزومُ عبارةٌ عن امتناع الانفكاك عن الشيء، وما يمتنع انفكاكُه عن الشيء يسمى لازما، وذلك الشيءُ ملزوما[299].

والملزوم أصلٌ ومتبوعٌ من حيث إن منه الانتقال، واللازمُ فرعٌ وتبع من جهة أن إليه الانتقال[300].

والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين، والاستلزام عن عدمه من جانب واحد، وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما[301].

قال ابن تيمية: (حد الدليل هو: أن يكون مستلزما للمدلول عليه، فإذا وُجِد الدليلُ وجد المدلولُ عليه، وإذا عُدم المدلولُ عليه عُدِم الدليل)[302].

قلت: لأن الدليل ملزوم والمدلول لازم له، والملزوم يلزم من وجوده وجود لازمه، واللازم يلزم من عدمه عدم ملزومه، ولهذا قال ابن تيمية: (**دلالة الدليل تُعلَم كما يُعلَم لزوم اللازم للملزوم**)[303].

وقد جمع القرافي ضروبَ الاستدلال باللازم والملزوم فقال: (الاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه، أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها اثنان منتجان، واثنان عقيمان، **فالمنتجان: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم**، فكل ما أنتج عدمُه فوجودُه عقيم، وكل ما أنتج وجودُه فعدمُه عقيم)[304].

وقال الغزالي: (إن كل ما هو لازمٌ للشيء تابعٌ له في كل حال، فنفيُ اللازم يُوجب بالضرورة نفيَ الملزوم، ووجودُ الملزوم يوجب بالضرورة وجودَ اللازم. أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما.

---

(298) الرد على المنطقيين (ص 296)

(299) كشاف اصطلاحات الفنون 1405/2

(300) الكليات (ص 122)

(301) كشاف اصطلاحات الفنون 1405/2 - 1406

(302) النبوات 825/2

(303) السابق 773/2

(304) شرح التنقيح 227/2



قال: أمَا ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كونُ المصلي متطهرا, فلا جَرَم يصح أن تقول: إن كانت صلاةُ زيدٍ صحيحةً فهو متطهر, ومعلومٌ أنه غيرُ متطهر, وهو نفيُ اللازم, فيلزم منه أنَّ صلاتَه غيرُ صحيحة, وهو نفيُ الملزوم, وتقول: ومعلومٌ أنَّ صلاته صحيحة, وهو وجود الملزوم, فيلزم منه أنه متطهر, وهو وجود اللازم.

أمَّا إن قلت: ومعلومٌ أنه متطهر, فيلزم منه أن صلاته صحيحة, فهذا خطأ, لأنه ربما بطلت صلاته بعلة أخرى, فهذا وجودُ اللازم, ولم يَدُلَّ على وجود الملزوم, وكذلك إن قلت: ومعلومٌ أن صلاته ليست بصحيحة, فهو إذًا غيرُ متطهر, وهذا خطأ غيرُ لازم, لأنه يجوز أن يكون عدمُ صحة الصلاة لفقدان شرطٍ آخَرَ سوى الطهارة, فهذا نفيُ الملزوم, ولم يَدُلَّ على نفي اللازم)[305].

قال ابن تيمية: (**الضابط في الدليل: أن يكون مستلزما للمدلول**, فكلما كان مستلزما لغيره أمكن أن يُستدل به عليه, فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يُستدل بكلٍّ منهما على الآخر, فيَستدِل المستدلُّ بما عَلِمه منهما على الآخر الذي لم يَعلمْه.

ثم إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا, وإن كان ظاهرا - وقد يتخلف - كان الدليل ظنيا.

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته, فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك, ووجودها بدون ذلك ممتنع, فلا توجد إلا دالة على ذلك, ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله؛ فإنه لا يقول عليه إلا الحق, إذ كان معصوما في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ ألبتة, فهذا دليل مستلزم لمدلوله لزوما واجبا لا ينفك عنه بحال.

وسواء كان الملزوم المستدَلُّ به وجودا أو عدما, فقد يكون الدليل وجودا وعدما, ويستدل بكل منهما على وجودٍ وعدم, فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده, ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته, ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم, وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم, بل **كلُّ دليل يستدل به فإنه ملزومٌ لمدلوله)**[306].

---

(305) القسطاس المستقيم للغزالي (ص 46 - 47) , ومجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 192)

(306) مجموع الفتاوى 156/9 - 157

وقال أيضا: (الدليل لا يكون إلا مستلزما للمدلول عليه مختصا به، لا يكون مشتركا بينه وبين غيره, فإنه يلزم من تحققه تحقق المدلول. وإذا انتفى المدلول انتفى هو؛ فما يوجد مع وجود الشيء، ومع عدمه، لا يكون دليلا عليه، بل الدليل ما لا يكون إلا مع وجوده)[307].

ولهذا قال في "الجواب الصحيح" : (أي طريقٍ ثبتت بها نبوةُ واحدٍ من هؤلاء الأنبياء - عليهم السلام -، فإنه تَثْبُت نبوةُ محمد - ﷺ - بمثلِها وأعظمَ منها, وحينئذ فإنْ لم يُقِرُّوا بنبوة محمد - ﷺ - مع أنَّ كلَّ دليلٍ يدل على نبوة موسى وداود وعيسى وغيرهم يدل على نبوة محمد - ﷺ - لَزِم أنْ يكونوا قد نقضوا دليلَهم, فجعلوه قائما مع انتفاء مدلوله, وإذا انتقض الدليلُ بطلت دلالته، فإنه إنما يدل إذا كان مستلزما للمدلول)[308].

قلت: ومن هنا كان تخلُّفُ المدلول عن الدليل من شواهد النقض الإجمالي كما هو مقرَّرٌ في علم آداب البحث والمناظرة[309] , قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (وإيضاح الإبطال بهذا النوع من النقض أنَّ المدلولَ لازمٌ للدليل, وتخلُّفُ اللازم عن الملزوم لا يمكن, فلا يكون تخلُّفُ المدلول عن الدليل إلا لفسادٍ فيه)[310].

ثم إذا تقرر كون المدلول لازما للدليل فإنه ينبني عليه أنَّ انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاءَ المدلول, ضرورة عدم لزوم انتفاء اللازم لانتفاء ملزومه.

ولهذا قال ابن تيمية: (إنَّ نفيَ الدليلِ المخصوصِ لا يَلزَمُ منه نفيُ الحكم)[311].

وقال أيضا: (لا يلزم من عدم الدليل المعيَّنِ عدمُ المدلول)[312].

وقال الإسنوي: (لا يلزم من إبطال الدليل المعيَّنِ إبطالُ المدلول)[313].

كما أنه لا يلزم من صحة المدلول صحة الدليل المعين, ضرورة عدم لزوم ثبوت الملزوم لثبوت اللازم.

---

(307) النبوات 213/1

(308) الجواب الصحيح 43/2

(309) انظر: شرح الولدية لعبد الوهاب الآمدي (ص 131 - 132) , وآداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 234)

(310) آداب البحث والمناظرة (ص 235)

(311) تنبيه الرجل العاقل (ص 15)

(312) شرح العقيدة الأصفهانية (ص 31)

(313) نهاية السول 126/1



ولهذا قال ابن تيمية في كتابه "تنبيه الرجل العاقل" في أثناء بحثه مع النسفي: (إن صحة المدَّعَى لا يستلزم صحة الدليل المعيَّن, لجواز أن يكون القولُ حقا, وما يُستدَل به باطل, لثبوته بدليلٍ آخر, فلا بد لك من تصحيح الدليل الذي زعمتَ أنه يفيدُ ثبوتَ المدعى, وإلا فنحن قد نسلِّم لك الحكمَ وننازعك في الدليل)[314].

(الدليل يلزم طَرْدُه ولا يلزم عكسه)

وإذا عرفت أن الدليل يلزم من ثبوته ثبوت المدلول ولا يلزم من انتفائه انتفاءُ المدلول فاعلم أن ذاك هو المراد بقولهم (الدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه), قال ابن تيمية: (**يجب طرد الدليل ولا يجب عكسه**)[315].

لأن (**الطرد**) عند الأصوليين هو: **الملازمة في الثبوت**, و(**العكس**) عندهم هو: **الملازمة في الانتفاء**[316].

قال الدسوقي: (الدليل وإن لزم من وجوده الوجود لكنه **لا يلزم من عدمه العدم, فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه**)[317].

وقال السنوسي: (إن الدليل يلزم طرده, أي: يلزم من وجوده الوجود, ولا يلزم عكسه, أي: لا يلزم من عدمه العدم)[318].

قال الآمدي في "الأبكار" : (شرط الدليل العقلي: أن يكون مطردا بالاتفاق, وليس من شرطه أن يكون منعكسا: أي: يلزم من انتفائه انتفاء المدلول, خلافا لبعض الفقهاء؛ فإن حدوثَ الحوادثِ دليلُ وجودِ الصانع في نفسه، ولو قدَّرْنا عدمَ حدوثِ الحوادث؛ لما لَزِمَ منه انتفاءُ الصانع في نفسه، وإن لم يُعلَم وجودُه؛ لعدم الدليل الدال عليه، ولأنه لا مانعَ من قيام أدلةٍ على مدلولٍ واحد, فلو لَزِمَ انتفاءُ المدلول عند انتفاء واحدٍ منها؛ لما لَزِمَ من باقي الأدلة وجودُ المدلول، وخرجت عن كونها أدلةً؛ لعدم اطرادها؛ وهو خلافُ الفرض)[319].

وقال الفخر الرازي: (ناظرتُ بعضَ أحبارِهم - يعني النصارى - فوجدته في غاية البعد من المعقول, فعَلَّمته قاعدةً واحدة من المعقول لأناظره بها, وهي: أن **الدليل يلزم من وجوده وجود**

---

(314) تنبيه الرجل العاقل (ص 20)

(315) شرح العقيدة الأصفهانية (ص 43 - 44)

(316) رفع الأعلام (ص 67) , وآداب البحث والمناظرة (ص 60) , ونحوه في نزهة الخاطر العاطر لابن بدران 59/1

(317) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 54)

(318) شرح المقدمات (ص 62)

(319) أبكار الأفكار في أصول الدين 207/1

المدلول, ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول, كحدوث العالم مثلا, فإنه دليل على وجود مولانا - تبارك وتعالى - , فيلزم من وجود الحدوث وجودُ مدلوله الذي هو وجود مولانا - جَلَّ وعَزَّ - , ولا يلزم من عدم الدليل الذي هو الحدوث عدمُ مدلوله الذي هو وجودُ مولانا تبارك وتعالى, فإنَّ الحدوثَ كان مَنفيا في الأزل, ووجودُ مولانا جل وعز واجبٌ في الأزل وفيما يزال. فعَسُر عليه فهمُ هذه القاعدة, فلم أزل معه حتى فَهِمها)[320].

وقال ابن تيمية في بعض المباحث من كتاب "الجواب الصحيح لمن بدَّل دينَ المسيح" : (وإذا قالوا: لَمْ يُخبِر بذلك أحدٌ، ولم يُبشِّر به نبيٌّ، أو هذا غيرُ معلوم, قيل لهم: غايةُ هذا كلِّه أنكم لا تعلمون ذلك، ولم يَقُم عندكم دليلٌ عليه، **وعدمُ العلم ليس علما بالعدم**، فعَدَمُ علمِكم وعدمُ علمِ غيرِكم بالشيء، ليس علما بعدم ذلك الشيء, وكذلك **عدم الدليل المعين لا يستلزم عدمَ المدلول عليه**، فإنَّ كلَّ ما خلقه الله دليلٌ عليه، ثم إذا عُدِم ذلك لم يلزم عدمُ الخالق، **فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه)**[321].

وقال أيضا: (إن الدليل لا بد أن يستلزم مدلوله، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول، ولولا ذلك لم يكن دليلا عليه، إذ لو اقترن به المدلول تارة، وتخلف عنه أخرى، لم يكن- إذا تحقق الدليل- وجود المدلول معه بأولى من عدمه، فلهذا كان الدليل مستلزما للمدلول، إما قطعا إن كان يقينيا، وإما ظنا إن كان ظنيا، **ولا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم**، لأن الدليل هو الملزوم، **إلا أن تكون الملازمة من الجانبين**، بحيث يكون كلٌّ من الأمرين لازما للآخر ملزوما له، كالحكم الشرعي والدليل الشرعي، فإنه إذا ثبت الدليل الشرعي ثبت الحكم الشرعي، وإذا ثبت الحكم الشرعي فلا بد له من دليل شرعي. فلما كان التلازم من الجانبين جاز الاستدلال بثبوتِ كلٍّ منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه[322]، كالأبوة والبنوة لما تلازما جاز أن يُستدل بثبوت كلٍّ منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه)[323].

---

(320) شرح المقدمات للسنوسي (ص 93)

(321) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح 459/4 - 460

(322) قال الشهاب المرجاني في "ناظورة الحق" (ص 409) : (إنَّ الحكمَ الشرعي ينتفي بانتفاء مُدْرَكِه, وهو الأدلة الأربعة) اهـ . ولهذا قال عضد الدين الإيجي على "المختصر" 576/3 : (إنَّ عدمَ الدليل في نفي الأحكام الشرعية مُدْرَكٌ شرعي) اهـ . وذكر ابن تيمية - كما في "جامع المسائل" 284/2 - من مسالك نفي الحكم: (أن يقال: الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليله، والدليل منتف، فلا يثبت. وهذا يسمى حصر المدارك ونفيها، وهذا مضمونه أن ثبوت الحكم في حقنا بدون دليل منتف، والدليل منتف، فينتفي الحكم، وإذا انتفى أحدُ النقيضين ثبت الآخر. والدليلُ وإن كان لا ينعكس، بل قد

قلت: والدليل إنما لم يطرد عكسُه, لاحتمال كونه أخصَّ من المدلول, والأخص لا يلزم من نفيه نفيُ الأعم كما هو معلوم, ولهذا إنما انعكس عند المساواة, وهي لا تكون له وصفا دائما.

قال ابن تيمية: (إن الملزوم قد يكون أخصَّ من اللازم, كما أن اللازم قد يكون أعمَّ من الملزوم, فإنَّ الإنسان مستلزمٌ للحيوان, والإنسان أخص منه, والحيوان لازم له وهو أعم منه, بخلاف المتلازمين فإنهما متساويان في العموم والخصوص, كالإنسانية مع الناطقية, والصاهلية مع الفرسية, ونحو ذلك)[324].

وقال أيضا: (وإذا كان المدلول لازما للدليل, فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساويا للملزوم, وإما أن يكون أعمَّ منه, فالدليل إما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص, وإما أن يكون أخصَّ منه, لا يكون الدليل أعمَّ منه)[325].

قلت: قوله (لا يكون الدليل أعمَّ منه) لأن وجود الأعم لا يستلزم وجودَ الأخص, فلا يتم المطلوب, قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (إن وجود اللازم لا يكون دليلا على وجود الملزوم بإطباق العقلاء, لاحتمال كون اللازم أعمَّ من الملزوم، ووجودُ الأعم لا يقتضي وجودَ الأخص كما هو معروف. ولذا أجمع النظار على أن استثناء عين التالي في الشرط المتصل لا ينتج عين المقدَّم, لأن وجود اللازم لا يقتضي وجودَ الملزوم)[326].

وأما المتساويان فيلزم من وجود أحدِهما وجودُ الآخر, وكذا الأخص يلزم من وجودِه وجودُ الأعم, ولهذا قال ابن تيمية: (إنَّ الدليلَ هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمَّ وجودًا منه، بل إما أن يكون مساويا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصَّ منه)[327].

ثم لما كان المدلول لازما للدليل فإنه يستدل بصحة الدليل على صحة المدلول, لأنَّ لازمَ الحقِّ حقٌّ مثلُه, قال الرازي: (اللازم عن المقدمات الحقة لزوما حقا لا بد أن يكون حقا)[328],

---

يَثبُت الشيءُ بدون دليله، فهذا مما ليس علينا معرفتُه. وأما الأحكامُ التي هي الأمرُ والنهي، التي علينا أن نعرفها، فلا تثبت بدون دليلها) اهـ. (ز)

(323) جامع المسائل 285/2 - 286

(324) الرد على المنطقيين (ص 128)

(325) السابق (ص 245 - 246)

(326) أضواء البيان 178/4 - 179

(327) النبوات 163/1

(328) الأربعين في أصول الدين 251/2

وقال الرهوني: (لازم الحقِ حقٌّ, إذ لو كذب اللازم كذب الملزوم)[329], كما يستدل ببطلان المدلول على بطلان الدليل, لأن ما لزمه الباطلُ فهو باطل مثله, قال ابن تيمية: (إذا بطل المذهبُ بطلتْ جميعُ أدلته, لأن القولَ لازمٌ عن الأدلة، فإذا انتفى اللازمُ انتفت الملزوماتُ كلُّها)[330].

قلت: ولهذا كان من شواهد النقض الإجمالي أيضا بيانُ استلزام الدليل للمحال, قال في "الولدية" : (كلُّ ما يستلزمُ المحالَ فهو محالٌ)[331], وقال ابن حزم : (كلُّ مذهبٍ أدَّى إلى المحال وإلى الباطل فهو باطلٌ ضرورة)[332], قلت: لأن المحال واجبُ الانتفاء, فوجب انتفاء اللازم لكونه محالا, ويلزم من ذلك وجوب انتفاء ملزومه, ولما كان الدليل ملزوما فقد وجب انتفاؤه وبطلانه, هذا هو وجه النقض.

قال ابن تيمية: (ملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله, ومتى وجد الملزوم وجد اللازم, ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم, والباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء عُلِمَ أنه منتفٍ، فيُستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفيا ولا يكون الملزوم خفيا, وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا, وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا, فلهذا قيل: إن ملزوم الباطل باطل, فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل, فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل. وهذا كالمخلوقات، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدمُ الخالق، والدليل أبدا يستلزم المدلولَ عليه: يجب طرده، ولا يجب عكسُه، بخلاف الحد، فإنه يجب طردُه وعكسه)[333].

وقال أيضا: (إذا كانت الدعوى خطأً لم تكن حجتها إلا باطلة، فإنَّ الدليلَ لازمٌ لمدلوله، ولازمُ الحق لا يكون إلا حقا، وأما الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يُحتج على الحق بالحق تارة

---

(329) شرح المختصر 238/1

(330) منهاج السنة النبوية 293/1

(331) الولدية مع شرحها لعبد الوهاب الآمدي (ص 134) , وانظر: آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 236)

(332) الإحكام 18/1

(333) درء تعارض العقل والنقل 41/1 - 42

وبالباطل تارة[334]، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل، فإنَّ حجته لو كانت حقا لكان الباطلُ لازما للحق، وهذا لا يجوز, لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم، فلو كان الباطل مسلتزِما للحق لكان الباطل حقا، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا، وأما الدعوى الصحيحة: فقد تكون حجتها صحيحة، وقد تكون باطلة)[335].

وقال أيضا: (إن الحق لا يستلزم الباطل، بل الباطل قد يستلزم الحق، وهذا لا يضر الحق، فإنه إذا وجد الملزوم وجد اللازم، فالحق لازمٌ سواء قُدِّر وجود الباطل أو عدمُه, أما الباطل فلا يكون لازما للحق, لأن لازم الحق حق، والباطل لا يكون حقا، فلا يلزم مَن قال الحق أن يقول الباطل، وهذا ظاهر)[336].

(فائدة) : قال القرافي في كتاب "العقد المنظوم" : (الباب الأول في إطلاقات العلماء العام والأعم.

اعلم أن من الناس من يسوي بين الإطلاقين ولا يفرق بينهما, ومنهم من يفرق فيقول للعموم اللفظي: عام, وللعموم المعنوي: أعم, على وزن أفعل التفضيل, وهو أنسَبُ من وجهين:

أحدهما: أن الأصلَ اختلافُ الأسماء عند اختلاف المسمَّيات, والأصلُ أيضا عدم الترادف.

وثانيهما: أن المعنى هو الأصل والمقصد, واللفظ هو وسيلة ووصلة إليه, فهو أخفض رتبة من المعنى, فناسب أن يكون الأعلى رتبة [أعلى] مسمى, فسمي بصيغة "أفعل" التي هي للتفضيل وعلو الرتبة, إعطاء له ما يستحقه, فيقال له: أعم, وسمي العموم اللفظي بصيغة "عام" التي هي اسم فاعل من غير إشعارٍ فيها بمزيد الرتبة.

---

(334) قلت: الشيخ يخبر عما يكون في الواقع ولا يقرر ما ينبغي فعلُه والقصدُ إليه, وإلا فقد قال في "بيان تلبيس الجهمية" 394/1 : (والله تعالى لم يَأمُرْنا أن ندفعَ الأقوالَ الباطلة من أقوال الكفار وغيرها بالأقوال الباطلة, بل أمرنا أن نكون قوَّامين بالقسط، شهداءَ لله، وأن لا نقول على الله إلا الحق، ولا نقفوا ما ليس لنا به علم) اهـ . وقال في "منهاج السنة" 342/2 : (إنَّ كثيرا من المنتسبين إلى السنة ردوا ما تقوله المعتزلة والرافضة وغيرهم من أهل البدع بكلامٍ فيه أيضا بدعة وباطل، وهذه طريقةٌ يستجيزها كثيرٌ من أهل الكلام، ويرون أنه يجوز مقابلةُ الفاسدِ بالفاسد، لكن أئمةُ السنة والسلف على خلاف هذا، وهم يذمون أهلَ الكلام المبتدع الذين يردون باطلا بباطل وبدعة ببدعة، ويأمرون ألا يقولَ الإنسانُ إلا الحق، لا يخرج عن السنة في حالٍ من الأحوال, وهذا هو الصواب الذي أمر اللهُ تعالى به ورسوله) اهـ . وانظر الإشارة إلى ما بين منهجي الغزالي وابن تيمية في هذا, في كتاب "مقارنة بين الغزالي وابن تيمية" لمحمد رشاد سالم (ص 17 - 18) و(ص 24). (ز)

(335) درء تعارض العقل والنقل 155/2 - 156

(336) منهاج السنة 204/1

فيحصل حينئذ إعطاءُ كلٍّ منهما ما يستحقه, ويحصل التفاهُم عند التخاطُب على الوجه الأقرب, فمتى قيل: هذا أعم, تبادر الذهن للمعنى, ومتى قيل: عام, تبادر الذهن للفظ, ويكون قبالة لفظ "الأعم" لفظ "الأخص", وقبالة لفظ "العام" لفظ "الخاص", فمتى قيل: هذا أخص, انتقل الذهن إلى الأخص المعنوي كالنوع من الجنس, ومتى قيل: هذا خاص, انتقل الذهن إلى اللفظ الذي هو أقل أفرادا من لفظ آخر أو هو عام مخصوص. فتميزت الحقائق حينئذ, وانتفى اللبس عن المخاطبات, فكان ذلك أولى من إهمال هذه المزايا والخصوصيات)[337].

قلت: الذي ينبغي أن يُفرَّق به بين "العام والخاص" وبين "الأعم والأخص", هو أن العام والخاص وصفان للفظ من حيث هو وبالنظر إلى ذاته من غير التفاتٍ إلى نسبته إلى أمر آخر.

فالعام عام لكون صيغته تقتضي ذلك, لا لاعتباره بأمر آخر وقياسه إليه ونسبته إليه, وكذلك الخاص.

وكونهما وصفان للفظ كما قال القرافي هو الذي يقتضيه قولُ الأصوليين (العموم والخصوص من عوارض الألفاظ), وإن كان الأمر راجعا إلى العموم والخصوص في المعنى, لأن المعنى هو المقصود كما قال القرافي, وما سمي المعنى معنى إلا لأنه يُعنَى من اللفظ, أي: يقصد منه[338], وأما اللفظ فهو وسيلة للتخاطب والتعبير عما في النفس, قال ابن السمعاني: (إنَّ اللغة فائدتُها إفهامُ المراد بالخطاب, لأن المتكلم يعلم ما في نفسه وإن لم ينطق بلسانه, وإنما يريد بكلامه إفهامَ غيره والإبانةَ له عن المراد الذي في نفسه)[339].

وقد قال الزركشي في "البحر المحيط" : (لا خلاف أن العموم من عوارض صيغ الألفاظ حقيقة بدليل أن الأصولي إذا أطلق لفظ العام لم يفهم منه إلا اللفظ. قال في "البديع" بمعنى وقوع الشركة في المفهوم، لا بمعنى الشركة في اللفظ، يريد أن معنى كون اللفظ عاما حقيقة أنه يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون في معناه، وليس معنى كون اللفظ عاما كونه مشترَكا بالاشتراك اللفظي، كالقرء بالنسبة إلى كونه حقيقة في الحيض والطهر، بل الاشتراك المعنوي)[340].

---

(337) العقد المنظوم في الخصوص والعموم 135/1 - 137

(338) انظر: الجواهر المضية للفقير (ص 269)

(339) القواطع 295/1

(340) البحر المحيط 14/4

قلت: وأما الأعم والأخص فهما وصفان يشيران إلى نسبة العموم والخصوص المطلق الحاصلة بين معنيين اثنين, فأنت ترى أن الأخص يستلزم وجودَ ما هو أعم منه, والأعم يستلزم ما هو أخص منه, ولهذا إذا قلت إن الإنسان أخص, يقال لك: أخص من ماذا؟ فتقول: من الحيوان, فيتم كلامك, بخلاف العام والخاص اللذان هما وصفان للفظ بقطع النظر عن نسبته إلى شيء آخر, فأنت قد تستدل على حكم جزئيةٍ ما باندراجها تحت لفظ عام من غير أن يكون لك التفاتٌ إلى خاصٍ مقابل لذلك العام, وكثير من العمومات محفوظة لم يطرقها التخصيص كما هو معلوم. والحاصل أن العام والخاص لا يشعر لفظُ كلٍّ منهما بالتقابل بين أمرين وقياسِ أحدهما إلى الآخر, بخلاف الأعم والأخص, فذلك لازمٌ لهما.

ونسبة العموم والخصوص المطلق هي واحدة من أربع نِسَبٍ تَعْرِض للمعنيين المختلِفَين, ويعنون بذلك: (النسبة بين المفهومين الكليين باعتبار تصادُقِهما في الخارج)[341].

قال التهانوي: (النسبة بينهما منحصرة في أربع: المساواة, والعموم مطلقا, ومِن وجهٍ, والمباينة الكلية، وذلك لأنهما إن لم يتصادقا على شيء أصلا فهما متباينان تباينا كليا، وإن تصادقا فإن تلازما في الصدق فهما متساويان, وإلا فإن استلزم صدقُ أحدِهما صدقَ الآخر فبينهما عموم وخصوص مطلقا, والملزومُ أخصُّ مطلقا, واللازمُ أعمُّ مطلقا، وإن لم يستلزم فبينهما عمومٌ وخصوص من وجهٍ، وكل منهما أعم من الآخر من وجه، وهو كونه شاملا للآخر ولغيره، وأخص منه من وجه وهو كونه مشمولا للآخر)[342].

وقال في "الضوء المشرق" : (اعلم أنَّ كلَّ معنيين تصورَهما العقلُ لا بد لهما من إحدى أربعِ نِسَبٍ تكون بينهما, ووجهُ الحصر في ذلك أنهما إما أن لا يجتمعا, فـ"التباين", أو يجتمعا بلا افتراق, فـ"المساواة", أو به, فإن كان منهما, فـ"العموم الوجهي", أو من أحدهما, فـ"العموم المطلق", وإلى هذه النسب الأربعة أشار صاحب القادرية في منظومته بقوله:

وكل معقولين فاعلم قد وجبْ ... بينهما بعضٌ مِن أربعِ نِسَبْ

وهي العمومُ والخصوص المطلقُ ... أوِ الذي مِن جهةٍ يُحقَّقُ

ثم المساواةُ كذا التباينُ ... والحَصْرُ في ذاك بسَبْرٍ كائنُ)[343].

---

(341) حاشية التنقيح لابن عاشور 112/1

(342) كشاف اصطلاحات الفنون 1380/2

(343) الضوء المشرق (ص 68) , وانظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي 113/1

وحقيقة العموم والخصوص المطلق[344]: أن يصدق أحدُهما في كل موارد الآخر من غير عكس[345], كما في الإنسان والحيوان, فإن الحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان بدون العكس, فالصادق على كل الأفراد أعمُّ مطلقا, والآخر أخص مطلقا[346], فالحيوان أعم مطلقا أي: أكثر أفرادا, والإنسان أخص مطلقا أي: أقل أفرادا[347].

قال محمد بن حمَّد بن طوير الجنة الشنقيطي في تعريف العموم والخصوص:

معنى العمومِ كثرةُ الأفراد ... معْ قلة الأوصاف باطراد

وعكسه الخصوص فالأخص إنْ ... صَدَق فالأعم بالصدق قَمِن

يعني أن **العموم** معناه: **كثرة الأفراد مع قلة الأوصاف**, و**الخصوص** بالعكس, أي: معناه **كثرة الأوصاف وقلة الأفراد**, كحيوان وإنسان, فالحيوان أكثر أفرادا من الإنسان, وأقل أوصافا, لأنه يقال في حده بأوصافه المختصة به: هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة, والإنسان أقل أفرادا وأكثر أوصافا, لأنه يشترك مع الحيوان في الأوصاف المتقدمة ويزيد عليه بالناطق[348].

قال الجويني: (إنَّ الوصفَ عند أهل المعرفة معناه التخصيص، فإذا قلت "رجل" شاع هذا في جنس الرجال، وإذا قلت "طويل" اقتضى ذلك تخصيصا، فلا تزال تزيد وصفا ليزداد الموصوف اختصاصا، وكلما يزيد الوصف قلَّ الموصوف)[349].

وأما قول الناظم (فالأخص إنْ ... صَدَق فالأعم بالصدق قَمِن) فهو يشير إلى ما تقدم من كون الأخص يستلزم وجودُه وجودَ الأعم, لأن الأخص هو عبارة عن الأعم وزيادة, قال القرافي: (إن الخاص كلٌّ والعام جزء، فإنَّ الحيوان الأعم جزءُ الإنسان الأخص, وكذلك كل أعم مع

---

(344) قال القاسمي: (قال العصام: "مطلق" صفة "خصوص" ترك وصف عموم لأن إطلاق الخصوص يستلزمه, فلا تتجه المؤاخذة اللفظية من أن الواجب "مطلقان" لأنه وصف للمتعدد. وعلى هذا إن شئت جعلت (من وجه) في قوله (عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص وثوقا بالاستلزام, وإن شئت جعلته وصفا لهما لأنك مخير في المقدر, فافهم دقائق البيان بحسن التدبر ولا تتحير) اهـ. شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص 56)

(345) شرح تنقيح الفصول 113/1

(346) شرح الخبيصي على التهذيب للسعد (ص 17)

(347) رفع الأعلام (ص 55)

(348) السابق (ص 17)

(349) نهاية المطلب 522/18 , وهو في "البحر المحيط" للزركشي 455/4 مع شيء من الخلف في اللفظ.

أخصه... لأن الخاص مركب من العام وزيادة الفصل)[350]، فالإنسان مركب من الحيوانية وزيادة الناطقية، والكل يلزم من وجوده وجود الجزء بلا عكس.

ثم إن اللفظ العام قد يكون معناه أخصَّ بالقياس إلى معنى آخر.

فلفظ "الإنسان" مثلا من حيث هو وباعتبار "أل" فيه جنسية استغراقية: عامٌّ، كما في قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ}، بدليل الاستثناء منه {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} الآية، والاستثناء معيار العموم.

وأما معنى الإنسان بقياسِه إلى الحيوان فهو أخص، والنسبة بينهما العمومُ والخصوص المطلق.

ولهذا فإنك تجد كثيرا من المخصِّصاتِ اللفظيةِ عامةً، وذلك أن التخصيص إنما حصل بها من جهة كونها أخصَّ من غيرها، وهذا لا يشترط فيه أن يكون اللفظ خاصا، بل قد يكون عاما بالنظر إلى ذاته، أخص بالنظر إلى معنى آخر، والنظر في الآية السابقة يحقق هذا، فإن الذي استُثني وخُصِّص من عموم {الْإِنْسَان} هو {الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ}، وهو عام كما لا يخفى، فافهم هذا وتأمله.

ثم إن النسب الأربعة المتقدمة - ومنها العموم والخصوص المطلق - هي في أصلها مبحثٌ منطقي كغيرها من سائر النسب المبحوثة عندهم، وقد خصصنا لها المبحث الثالث من كتابنا "الجواهر المضية"، ثم درج على استعمالها الأصوليون وغيرُهم من أرباب الفنون الأخرى، كما هو شأنُ كثيرٍ من مصطلحات المنطق، وأما العام والخاص فهو اصطلاحٌ أصولي صرف، ولهذا لما عقد القرافي في "التنقيح" (الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة وأحكامها) قال ابن عاشور محشيا: (ليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يُراد به عند أهل الأصول، لأن مرادَ أهلِ الأصول من الأعم ما هو جنس أو نوع لغيره، فالمفهوم بين الأعم والأخص متحد، ومرادُ المناطقة منه - وهو المذكور هنا - التصادق بين المفهومين المختلفين، ألا ترى أن

(350) نفائس الأصول 889/2

العموم والخصوص الوجهي[351] ينفرد فيه الأخص عن الأعم في بعض الجهات, ولا يجوز انفرادُ الأخص الأصولي عن أعمه)[352].

(النظر والفكر)

ثم اعلم أن الانتقال من الملزوم إلى اللازم هو المعبر عنه في الاصطلاح بالفكر والنظر, فالملزوم هو المقدمات المعلومة الحاصلة, والنظر هو الانتقال منها لاستحصال أمر مجهول لازمٍ لتلك المقدمات.

والنظر في اللغة: تأمُّلُ الشيء بالعين[353], ونَظَرْتُ في الأمر: تدبرت[354], قال في "القاموس": (والنظرُ محرَّكةً: الفكر في الشيء تُقَدِّرُه وتَقِيسُه)[355].

قال ابن تيمية: (النظر له معان عدة.

منها: نظر العين, كقوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}، وقوله تعالى: {عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ}.

ومنها نظر القلب, كقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} الآية.

ومنها: معنى العطف والرحمة, كقوله: {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ}.

ومنها: معنى الانتظار كقوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ}، {انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ}، {فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ}.

ومنها: معنى المقابلة والمحاذاة، يقال: داري تناظر دارك، أي: تقابلها، والموضع الفلاني ينظر إلى جهة كذا، أي: يقابله ويحاذيه.

ومنه النظر: لأنه يقابل الآخر ويناظره، ويسمى المتحاجّان: متناظِرَين, لأنهما متقابلان تقابُلَ الشيئين المتواجهَين، ولأنهما متعاونان على النظر[356] الذي هو التفكُّر والاعتبار، طلبا لإدراك العلم وبيانه.

---

(351) وهو أن يجتمعا في صورةٍ وينفردَ كلُّ واحد منهما بصورة, كما في الحيوان والأبيض، فإن الحيوان والأبيض قد اجتمعا معا في الحيوانات البيض, ووُجد الحيوان بدون الأبيض في السودان، ووجد الأبيض بدون الحيوان في الجير والحجر الأبيض والثلج. [شرح تنقيح الفصول 113/1] . (ز)

(352) حاشية التنقيح 112/1 - 113

(353) مختار الصحاح (ص 421)

(354) المصباح المنير 612/2

(355) القاموس المحيط (ص 484)

(356) قال الغزالي في "شفاء الغليل" (ص 295) : (إن المناظرة: معاونة على النظر).



والمعنى الأول أظهرُ عند أهل العربية، وإلى المعنى الثاني صَغْوُ الجدليين)[357].

ولهذا قال الجويني في "الكافية" : (وحقيقة هذا النظر هو التأمل أو التفكر أو التدبر أو الاعتبار أو الاستدلال)[358].

وأما النظر في الاصطلاح: فهو: **ترتيب** أمور معلومة للتأدي إلى مجهول[359].

ولهذا قال ابن عاشور: (اعلم أنه لا سبيل إلى الاستنتاج إلا **الترتيب**)[360].

ويُقال في تعريف النظر أيضا: هو: ترتيب أمور معلومة حاصلة يُتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل[361].

ومرادهم بالأمر المعلومِ الشيءُ الحاصل في العقل سواء كان يقينيا أو ظنيا أو عن جهل مركب, وسواء كان تصوريا أو تصديقيا.

وإنما اشتُرِط في الأمور المرتَّبة أن تكون معلومة, لاستحالة تحصيل شيءٍ بما ليس بحاصل.

واشترط في المطلوب أن يكون مجهولا لأنَّ تحصيل الحاصل محالٌ[362], وطلب حصولِه عبثٌ.

فإن قلت: اشتراط الجهل بالمطلوب ينافي الاستدلالَ على الشيء ثانيا بعد معرفته أوَّلًا بدليل, فالجواب: أن المقصود بالنظر الثاني معرفة وجه دلالة الدليل الثاني على النتيجة, أو زيادة الاطمئنان بها لا العلمُ بها[363].

وفي "شرح المحصول" للقرافي: (قال الإمام في "المحصل" : إذا أقمنا على المَطْلَب دليلا، وحصلت الضرورةُ به، ثم أقمنا أدلةً أخَرَ بعده، فليس المقصودُ حصولَ العلم بذلك المطلوب، وإلا لزم تحصيلُ الحاصل، بل المطلوب كونُ تلك الأدلةِ أدلةً على ذلك المطلوب، فالمتحصِّلُ بها

---

(357) نقله المرداوي في "التحبير شرح التحرير" 1/212 - 213

(358) الكافية في الجدل (ص 17)

(359) حاشية الصبان على الملوي (ص 19) , والتعريفات (ص 217)

(360) الإنشاء والخطابة لابن عاشور (ص 20)

(361) مغني الطلاب (ص 61)

(362) قالوا: تحصيل الحاصل محال, لأنَّ السعيَ في تحصيله معناه أنه غيرُ حاصلٍ بالفعل, وكونُه حاصلا بالفعل يُنافي ذلك, فصار المعنى: هو غيرُ حاصلٍ هو حاصلٌ, وهذا تناقضٌ, واجتماعُ النقيضين مستحيل. [مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (ص 49)]

(363) حاشية الصبان على الملوي (ص 19 - 20)

كونُها في أنفُسِها أدلةً، لا حصولُ العلم بذلك المطلوب، كما إذا طلبت دارَ الأمير فعرفت الذهاب إليها بطريقٍ وعلمت دار الأمير والطريق إليها، فلك أن تسأل عن أخرى، وهل هذه الطريق أيضا تفضي إلى دار الأمير كما أفضت الطريق الأولى؟ وليس مقصودُك تعرُّفَ دار الأمير، بل كون الطريق الثانية هل هي طريق أم لا؟)[364].

وأما **(الفِكر)** فهو في اللغة: إعمال الخاطر في الشيء[365]، وهو عبارة عن حركة النفس في المعقولات، كحركتها في حدوث العالم أو في وجود الإله، وأما حركتها في المحسوسات كحركتها في سقف البيت مثلا فيقال له: **تخييل**[366]، والفكر اسمٌ من التفكر وهو التأمل، والمصدر الفَكْرُ بالفتح، وبابه نصر، وأفكر في الشيء وفكَّر فيه بالتشديد وتفكر فيه بمعنًى، ورجل فِكِّير بوزن سِكِّيت كثيرُ التفكر[367].

وأما في العرف فهو مرادف للنظر اصطلاحا[368].

ولهذا قال ابن الحاجب: (النظر: الفكر الذي يُطلَب به علمٌ أو ظن)[369].

قال الرهوني: (قوله: "الفكر" كالجنس، والفكر يطلق لثلاث معان:

1 - على حركة النفس بالقوة التي آلتُها مقدَّمُ البطن الأوسط من الدماغ، إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، فإن كانت في المحسوسات سميت تخييلا.

2 - وقد يطلق على أخص، وهو حركتها من المطالب إلى المبادئ، ورجوعها عن المبادئ إلى المطالب. ويرسم الفكر بهذا المعنى: بترتب أمور حاصلة في الذهن ليتوصل به إلى تحصيل غير الحاصل.

3 - ويطلق على الجزء الثاني فقط، وهو حركة النفس من المطالب إلى المبادئ، وإن كان الغرض منها الرجوع، وهذا هو الذي يستعمل بإزائه الحَدْس، وهو سرعة الانتقال من المبادئ

---

(364) نفائس الأصول 1/134 - 135

(365) لسان العرب 5/65

(366) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص 87) ، وانظر: حاشية الصبان على الملوي (ص 17 و19) ، وحاشية الباجوري على السلم (ص 7) ، وإيضاح المبهم للدمنهوري (ص 12)

(367) مختار الصحاح (ص 325)

(368) حاشية الصبان (ص 19) ، وحاشية الباجوري (ص 38)

(369) رفع الحاجب 1/255

إلى المطالب)[370].

قال الأصفهاني: (ولما كان مرادُ المصنف هو الفكر بالمعنى الثاني قال: "الذي يُطلب به علم أو ظن" تصورا أو تصديقا)[371].

(تنبيه) : قال الرهوني: (اعلم أن الحركة في قولهم (حركة النفس في المبادئ) إنما هي حركةٌ في الكيف, بمعنى أنها تكيفت بكيفيةٍ بعد تكيُّفِها بغيرها, ثم تنتقل إلى أخرى وأخرى, فحركة النفس إلى المبادئ هو تكيُّفُها بالمعاني المخزونة عندها, وانتقالُ النفس فيها بانتقالها من تكيُّفٍ بواحد إلى تكيف بآخر, إلى أن تجد المبادئ المؤدية إلى المطلوب, بعد تكيفها بالمطلوب بوجهٍ ما, وتكيُّفُها بالمعنى هو اتصافُها بالحالة التي تعرضها عند ملاحظتها المعنى, فإذا حصل معنى غير ذلك, حصلت كيفية غير تلك)[372].

(السابع من معاني "الأصل" الاصطلاحية)

7 – **(القاعدة)[373]** : وهي في اللغة: ما يقعد عليه الشيء، أي: يَستقِر ويَثبُت[374], قال ابن منظور: (القاعدة: أصل الأس، والقواعد: الإساس، وقواعد البيت إساسه, وفي التنزيل: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ}, وفيه: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ})[375].

قال الزمخشري: (القواعد جمع قاعدة, وهي الأساس والأصل لما فوقه، وهي صفة غالبة، ومعناها الثابتة)[376], وقال ابن عاشور: (هي أساس البناء المُوَالي للأرض الذي به ثباتُ البناء, أُطلِق عليها هذا اللفظُ لأنها أشبَهت القاعِدَ في اللصوق بالأرض, فأصلُ تسمية القاعدة مجازٌ عن اللصوق بالأرض, ثم عن إرادة الثبات في الأرض, وهاءُ التأنيث فيها للمبالغة مثل هاء علَّامة)[377].

---

(370) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 171/1 , وانظر: بيان المختصر للأصفهاني 39/1 , والتحبير شرح التحرير للمرداوي 213/1 - 214

(371) بيان المختصر 39/1

(372) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 173/1

(373) وقال السعد في "التلويح" 13/1 : (القاعدة الكلية). قلت: وقد يقال: لا حاجة للتقييد بالكلية لأن القاعدة لا تكون إلا كذلك, إلا أن يُقصد مزيدُ بيانٍ وتوضيح, فيكون القيد على هذا كاشفا لا للاحتراز.

(374) التوقيف على مهمات التعاريف (ص 266)

(375) لسان العرب 361/3

(376) الكشاف 187/1

(377) التحرير والتنوير 718/1



ثم نقلت القاعدة في العرف إلى: القضية الكلية المنطبقة على جميع جزئياتها[378], قال الكفوي: (وتسمى تلك القضية أصلا وقاعدة)[379].

وقال الشيخ أحمد الدمنهوري: (القاعدة والأصل بمعنى واحد, وهو: أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته, كقول النحاة: الفاعل مرفوع، وقولِ المناطقة: الموجبة الكلية عكسُها موجبة جزئية)[380].

قال في "تيسير التحرير" : (والمناسبة بين اللغة والاصطلاح تَظهَرُ بأدنى تأمُّل)[381].

والقضية هي: الجملة الخبرية التامة[382], وهي فعيلة بمعنى مفعولة أي: مقضي فيها[383].

وسميت قضية لأنها تتضمن القضاءَ بمعنى الحكمِ المرادِ به النسبةُ بين الطرفين[384].

قال ابن عاشور: (وأصل مادة حكم في كلام العرب للمنع من الفساد والخلل ومنه حَكَمَةُ الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير[385]، وأحكم فلان فلانا منعه, قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا)[386].

ومنه سمي الحاكم حاكما لمنعه الظالم من ظلمه، ومعنى قولهم حكم الحاكم، أي: وضع الحق في أهله ومنع من ليس له بأهل، والعرب تقول: حكم وأحكم بمعنى منع، والحكم في اللغة القضاء أيضا, فحقيقتهما متقاربة[387].

وأما في الاصطلاح فالحكم: إثباتُ أمرٍ لأمرٍ أو نفيُه عنه, نحو: "زيد قائم" و"عمرو ليس بقائم"[388].

---

(378) التعريفات (ص 171)

(379) الكليات (ص 734)

(380) إيضاح المبهم (ص 19)

(381) تيسير التحرير 15/1

(382) ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص 68)

(383) حاشية الصبان على الملوي (ص 88)

(384) حاشية الباجوري على السلم (ص 67)

(385) قال في "المصباح المنير" 145/1 : ("الحَكَمَةُ" وزان قصبة للدابة سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه, ومنه اشتقاق "الحِكْمَةِ" لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال) اهـ. (ز)

(386) التحرير والتنوير 415/1

(387) تبصرة الحكام لابن فرحون 12/1

(388) شرح المقدمات (ص 52) , ومذكرة أصول الفقه (ص 6)



والمراد بالأمرين الموضوعُ والمحمول, فحقيقة الحكم: إدراك **النسبة الحكمية** بين الموضوع والمحمول[389].

والموضوع هو: المحكوم عليه, **سمي موضوعا** لأنه يتخيل أنه كشيء وضع ليحمل عليه غيره.

والمحمول هو: المحكوم به, سمي **محمولا** لأنه يتخيل أنه كشيء حمل على غيره[390].

والقضية المركبة من الموضوع والمحمول تسمى عند المناطقة قضيةً حملية.

وسميت حملية لاشتمالها على **الحمل**, أي: **الإسناد والحكم**[391].

فالقضية الحملية عندهم هي: ما حُكِم فيها بإسناد شيء لشيء أو رفعه عنه[392].

قال الشيخ محمد الدسوقي: (اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف العام على إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا, ويطلق عند المناطقة على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة, ويسمى حينئذ تصديقا)[393].

ويقابل التصديقَ عندهم التصورُ.

قال المرداوي: (إدراك الماهية من غير حكمٍ عليها يسمى تصورا، وهو حصولُ صورة الشيء في الذهن، ومع الحكم يسمى تصديقا.

فالأول ساذج، أي: مشروطٌ فيه عدمُ الحكم، والثاني مشروطٌ فيه الحكم.

ومعنى الحكم في التصديق: إسنادُ أمر إلى آخر إثباتا أو نفيا، نحو كون زيد قائما أو ليس بقائم)[394].

وقال ابن الحاجب: (العلم ضربان: علمٌ بمفرد، ويسمى تصورا ومعرفة, وعلمٌ بنسبة، ويسمى تصديقا وعلما).

والأول مثل علمك بمعنى الإنسان، والكاتب، والثاني مثل: حكمك بأنَّ الإنسانَ كاتبٌ، أو ليس بكاتب[395].

---

(389) حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين (ص 58)

(390) حاشية الباجوري على السلم (ص 72 و 76 - 77)

(391) حاشية عليش على المطلع (ص 73)

(392) حاشية الصبان (ص 90)

(393) حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين (ص 50)

(394) التحبير شرح التحرير 214/1 - 215

(395) رفع الحاجب 283/1

قال الرهوني: (المنطقيون يسمون ما يتعلق بالمفرد تصورا لأنه ليس إلا حصول صورته, ويسمون ما تعلق بإيقاع نسبة أو انتزاعها تصديقا, لأنه ليس إلا الحكم بأن هذا مطابق لما في الخارج أو لا. وسمي تصديقا له بأشرَف عارِضَيه[396], وبعضُ الأصوليين يسمون الأول معرفة, لأن العلم يتعلق بالنسبة, فلهذا يتعدى إلى مفعولين, والمعرفة تتعلق بالمفرد, فلهذا تتعدى إلى واحد فقط)[397].

وقال الفهري: (بعضهم يُعَبِّرُ عن التصور بالمعرفة, وعن التصديق بالعلم, لأنك تقول: "عرفت زيدا" فلا يستدعي إلا متعلَّقا واحدا, وتقول: "علمت زيدا فاضلا" فيستدعي أمرين يُنسَبُ أحدُهما إلى الآخَر, فناسَب أن يسمى الأول معرفة والثاني علما, ولا مشاحة في العبارات بعد فهم المعاني)[398].

(العلوم بعضُها ضروري وبعضها نظري)

قال الرهوني: (وليست التصورات والتصديقات كلُّها كسبية, وإلا لما حصل لنا شيءٌ بدون الكسب, ولا ضرورية, وإلا لَمَا احتَجْنا إلى اكتساب, بل بعضُها ضروري وبعضها نظري)[399].

قلت: ومن هنا كان من العلم ما هو ضروري ومنه ما هو نظري.

فالضروري منه: هو الذي لا يتوقف حصولُه على نظر وكسب, سواء احتاج إلى شيء آخر من حَدْس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج, كتصور الحرارة والبرودة, وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان[400].

قال ابن الجوزي: (اعلم أن الله عز وجل وضع في النفوس أشياءَ لا تحتاج إلى دليل، فالنفوسُ تعلمها ضرورة، وأكثرُ الخَلْق لا يُحسنون التعبيرَ عنها. فإنه وُضِع في النفوس أن

---

(396) قال الفهري في "شرح المعالم" (ص 54) : (وتسمية الحكم بنفي أو إثباتٍ تصديقا تسميةٌ له بأشرف النسبتين العارضتين له, فإنه كما يَعرِض له التصديق يعرض له التكذيب) اهـ.

وقال القرافي في "شرح المحصول" 211/1 : (التصديق هو الخبر، ولما كان يقال لقائله صدقت أو كذبت سمي بأحسن عارضيه لفظا، وكان يمكن أن يسمى تكذيبا) اهـ.

(397) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 191/1

(398) شرح معالم أصول الدين (ص 54) , وانظر: المستصفى للغزالي (ص 10)

(399) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 194/1

(400) التعريفات (ص 63)



المصنوع لا بد له من صانع، وأن المبنى لا بد له من بان، وأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حالةٍ واحدة، ومثلُ هذه الأشياء لا تحتاج إلى دليل)[(401)].

و**النظري** من العلم: هو الذي يتوقف حصولُه على نظرٍ وكسب, كتصور النفس والعقل, وكالتصديق بأن العالَم حادِث[(402)].

قال ابن عبد البر: (العلوم تنقسم قسمين: ضروري ومكتسب.

فحد الضروري: ما لا يمكن العالم أن يشكك فيه نفسه ولا يدخل فيه على نفسه شبهة، ويقع له العلم بذلك قبل الفكرة والنظر, ويدرك ذلك من جهة الحس والعقل, كالعلم باستحالة كون الشيء متحركا ساكنا أو قائما قاعدا أو مريضا صحيحا في حال واحدة.

ومن الضروري أيضا وجه آخر يحصل بسبب من جهة الحواس الخمس كذوق الشيء يعلم به المرارة من الحلاوة ضرورة إذا سلمت الجارحة من آفة, وكرؤية الشيء يعلم بها الألوان والأجسام, وكذلك السمع يدرك به الأصوات.

ومن الضروري أيضا علم الناس أن في الدنيا مكة، والهند، ومصر، والصين, وبلدانا قد عرفوها, وأُمَمًا قد خَلَت.

وأما العلم المكتسب فهو: ما كان طريقُه الاستدلال والنظر, ومنه الخفي والجلي, فما قرب منه من العلوم الضرورية كان أجلى, وما بَعُد منها كان أخفى)[(403)].

قلت: ثم إن النظريَّ مستفادٌ من الضروري[(404)].

قال الغزالي: (إنَّ العلومَ الجَلِيَّة الأوَّلية هي أصولُ العلومِ الغامضة الخفية, وهي بذورُها, ولكنْ يَستثمِرُها منها مَن يُحسِن الاستثمارَ بالحِراثة والاستنتاج بإيقاع الازدواج بينهما)[(405)].

وقال ابن تيمية: (البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلمُ لا بد أن ينتهيَ إلى مقدماتٍ ضرورية فطرية, فإنَّ كلَّ علمٍ ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائما لزم الدورُ القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء, وكلاهما باطلٌ بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه, فإن العلم النظري الكسبي هو ما

---

(401) صيد الخاطر (ص 261 - 262)

(402) التعريفات (ص 310)

(403) جامع بيان العلم وفضله 788/2

(404) شرح الخبيصي على التهذيب (ص 8)

(405) القسطاس المستقيم (ص 34 - 35)

يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر, إذ لو كانت تلك المقدمات أيضا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علمٌ إلا بعد علمٍ قبلَه، للزم أن لا يحصل في قلبه علمٌ ابتداء, فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها الله في قلبه, وغايةُ البرهان أن ينتهي إليها)[406].

وقال الشاطبي: (غيرُ الضروريّ لا يمكننا أن نعرفه إلا من طريق ضروري إما بواسطة أو بغير واسطة، إذ قد اعترف الجميعُ أن العلوم المكتسبة لا بد في تحصيلها مِن توسُّطِ مقدمتين معترَفٍ بهما، فإن كانتا ضروريتين فذاك، وإن كانتا مكتسبَتين فلا بد في اكتساب كلِّ واحدةٍ منهما من مقدمتين، وينظر فيهما كما تقدم، وكذلك إن كانت واحدة ضرورية والأخرى مكتسبة فلا بد للمكتسَبة من مقدمتين، فإن انتهينا إلى ضروريتين فهو المطلوب، وإلا لزم التسلسلُ أو الدور، وكلاهما محال، فإذًا لا يمكن أن نعرف غيرَ الضروري إلا بواسطة الضروري. وحاصلُ الأمر أنه لا بد من معرفتنا بمقدمتين حَصَلَتْ لنا كلُّ واحدةٍ منهما مما عقلناه وعلمناه من مشاهَدَةٍ باطنة، كالألم واللذة أو بديهي للعقل كعِلْمِنا بوجودنا وبأنَّ الاثنين أكثرُ من الواحد، وبأن الضدين لا يمكن اجتماعُهما وما أشبه ذلك)[407].

قلت: ولما كان الضروري أصلا للنظري امتنعت معارضة الضروري بالنظري.

قال ابن تيمية: (العصمة الضرورية لا تَقدح فيها الطرقُ النظرية, فإنَّ الضروريات أصلُ النظريات, فلو قُدِح بها فيها لَزِم إبطالُ الأصلِ بالفرع, فيَبْطُلان جميعا)[408].

وقال أيضا: (وأما دفعُ الضروريات بالنظريات فغيرُ ممكنٍ، لأنَّ النظريات غايتُها أن يُحتج عليها بمقدماتٍ ضرورية, فالضرورياتُ أصلُ النظريات، فلو قُدِح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات، فيلزمنا بطلانُ قدحِه على كل تقدير، إذ كان قدح الفرع في أصله يقتضي فسادَه في نفسه، وإذا فسد بطل قدحُه، فيكون قدحُه باطلا على تقدير صحته وعلى تقدير فساده، فإنَّ صِحته مُستلزمةٌ لصحة أصله، فإذا صح كان أصلُه صحيحا، وفساده لا يستلزم فسادَ أصله، إذ قد يكون الفسادُ منه، ولو قدَح في أصله للزِم فسادُه، وإذا كان فاسدا لم يُقبل قدحُه، فلا يُقبل قدحُه بحالٍ. وهذا لأنَّ الدليلَ

(406) درء تعارض العقل والنقل 309/3

(407) الاعتصام 287/3 - 288

(408) شرح العقيدة الأصفهانية (ص 252)



النظريَّ الموقوفَ على مقدماتٍ وعلى تأليفها قد يكون فسادُه من فسادِ هذه المقدمة، ومن فساد الأخرى، ومن فساد النَّظْم، فلا يلزم إذا كان باطلا أن يَبطُل كلُّ واحد من المقدمات، بخلاف المقدمات، فإنه متى كان واحدٌ منها باطلا بطَلَ الدليل)[409].

قلت: وقد عرفت أن ضرورية العلم تغني عن الدليل كما قال ابن الجوزي: (ومثلُ هذه الأشياء لا تحتاج إلى دليل).

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (إنَّ العلم الضروريَّ إذا حصل بالشيء تعذر اكتسابُه بالدليل)[410].

ولهذا قال الباقلاني وابن فُورَك في حد الدليل: (هو ما أمكن أن يُتوصَّل بصحيحِ النظر فيه إلى معرفة ما لا يُعلم باضطرار)[411].

وعلى هذا فإن المناظرة تنقطع عند الوصول إلى الضروريات, قال أبو المعين النسفي: (لأن فائدة المناظرة أن تَثْبُتَ بالدلائل صحةُ قولٍ وبطلانُ قولٍ آخَرَ)[412], وقال الغزالي: (إن المناظرة: معاونة على النظر)[413], فحيث الضرورة ولا نظر: لا مناظرة, ومن طلب دليلا على الضروريات كان مُبطِلا مكابرا, قال الغزالي: (ومهما انتهى كلامُ الخصم إلى مجاحَدة الضرورة, فلا وجهَ إلا الكفُّ عنه والاقتصارُ على تعزيته فيما أصيب به من عقله)[414].

(فائدتان) :

(الأولى) : قال الإسنوي: (الحكم بأمرٍ على أمر: إن كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم، كعلمنا بأن الإله واحد، وإن كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد, كاعتقاد العامي أن الضُّحى سنة، وإن كان جازما غيرَ مطابق فهو الجهل, كاعتقاد الكفارِ ما كَفَّرْناهم به، وإن لم يكن جازما نظر, إن لم يترجح أحدُ الطرفين, فهو الشك، وإن ترجح, فالطرفُ الراجح ظنٌّ, والمرجوح وَهْم)[415].

---

(409) منهاج السنة النبوية 644/2

(410) نفائس الأصول 133/1

(411) الإنصاف للباقلاني (ص 122) , والحدود في الأصول لابن فورك (ص 80) , وانظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني 115/1 , ومعجم مقاليد العلوم للسيوطي (ص 77)

(412) تبصرة الأدلة (ص 20)

(413) شفاء الغليل (ص 295)

(414) فضائح الباطنية (ص 145)

(415) نهاية السول 22/1 , وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي 174/1 - 175

(الثانية) : اعلم أن المركَّب التامَّ المحتمِل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتمالُه على الحكمِ **قضيةً**, ومن حيث احتمالُه الصدقَ والكذب **خبرا**, ومن حيث إفادتُه الحكمَ **إخبارا**, ومن حيث افتقارُه إلى الدليل **دعوى**, ومن حيث كونُه جزءا من الدليل **مقدمة**, ومن حيث إنه يُطلب بالدليل **مطلوبا**, ومن حيث إنه يَحْصُل من الدليل **نتيجة**, ومن حيث إنه محلٌّ للبحث **مبحثا**, ومن حيث إنه يقع في العلم ويُسأل عنه **مسألة**, فالذات واحدةٌ, واختلافُ العبارات باختلاف الاعتبارات[416].

(القضية الكلية)

ثم القضية الكلية: هي التي يكون الحكمُ فيها على كل الأفراد[417], وهي المُسَوَّرَة بالسُّور الكلي, كقولك: كل إنسان حيوان[418]. قال العطار: (فإنه متى قيل: قضية كلية, لا يفهم منه إلا ما هو متعارَف عندهم مِن أنَّ الحكمَ فيها على سائر الأفراد لا ما موضوعُها كليٌّ)[419].

وقال القرافي: (الكلية: القضاءُ على كلِّ فردٍ فرد حتى لا يبقى من تلك المادة فرد)[420].

وقال الإسنوي: (هي: ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى فرد)[421].

وأما القضية الجزئية: فهي التي يكون الحكمُ فيها على بعض الأفراد[422], وهي المسورة بالسور الجزئي, كقولك: بعض الحيوان إنسان[423].

والسُّور في القضية الحملية هو: **الدال على كمية أفراد الموضوعِ المحكوم عليها**, سواء كان لفظا نحو "كل" و"بعض", أوْ لا, ككون النكرة في سياق النفي, وكالإضافة التي دلت قرينةٌ على عمومها أو عدم عمومها, وهو مأخوذٌ من سور البلد المحيطِ به, لأنَّ سور القضية الذي بُيِّن به كميةُ الأفراد يَحصُرُ الأفرادَ ويحيط بها, كما أن سور البلد يحصر البلد ويحيط بها[424].

---

(416) التلويح على التوضيح للتفتازاني 35/1 , والتعريفات للجرجاني (ص 227) , وشرح الملوي الصغير مع حاشية الصبان (ص 89)

(417) مغني الطلاب (ص 138)

(418) حاشية الباجوري (ص 69)

(419) حاشية العطار على المحلي 32/1

(420) نفائس الأصول 550/2

(421) التمهيد للإسنوي (ص 298)

(422) مغني الطلاب (ص 139)

(423) حاشية الباجوري (ص 69)

(424) المطلع لزكريا الأنصاري (ص 81) , وحاشية الصبان (ص 90) , والضوء المشرق (ص 88) , وشرح الخبيصي على التهذيب (ص 36)

فإذا ذُكِر السُّور في القضية قيل لها: **مُسَوَّرة**, وتسمى أيضا **محصورة**[425].

وبعد هذا فـ"الأصلُ" هو القضية الكلية المعبَّر عنها بالقاعدة.

قال التهانوي: (القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان: مرادف الأصل, والقانون, والمسألة, والضابطة, والمقصد.

وعرف بأنها: أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه.

وهذا التفسير مُجمَل.

وبالتفصيل: قضية كلية تصلُح أن تكون كبرى الصغرى سهلةِ الحصول حتى يَخرُج الفرع من القوة إلى الفعل.

قال السيد السند رحمه الله تعالى: وجه كونه تفصيلا أنه عُلِم به أنَّ الأمرَ الكليَّ المذكورَ أوَّلًا أريد به القضيةُ الكلية لا المفهومُ الكلي كالإنسان مثلا, وإن ذهب إليه بعضُ القاصرين.

وعُلِم أيضا أنَّ المراد بالجزئيات ليس جزئياتِ ذلك الأمر الكلي كما يتبادر إليه الوهم، إذ ليس للقضية جزئياتٌ تُحمَل هي عليها, فضلا عن أن يكون لها أحكامٌ يتعرف منها، بل المراد جزئياتُ موضوعِ تلك القضية، فإنَّ لها أحكاما تُتَعرَّف منها، فخرجت الشرطيات، إذ ليس لها موضوعٌ.

وعُلِم أيضا أن تلك الأحكام أيضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة, فهذا الاشتمالُ هو المرادُ بانطباق الأمر الكلي على جزئياتِ موضوعه باعتبار أحكامها التي تُتعرف منه.

فقد فُصِّلت في هذه العبارة أمورٌ ثلاثة أُجمِلت في العبارة الأولى.

فصار الحاصل أن القاعدة: أمر كلي – (أي: قضية كلية) – منطبق – (أي: مشتمل) - بالقوة على جميع جزئياته – (أي: جزئيات موضوعه) - عند تعرف أحكامها (أي: يستعمل عند طلب معرفة أحكامها))[426].

ويمكن أن نقول على جهة التفصيل أيضا: إن القاعدة هي: قضية كلية كبرى لقضية صغرى سهلة الحصول, فيخرج الفرع بترتيبها معها من القوة إلى الفعل.

وهذا هو المراد بما يقال: أمر كلي منطبقٌ على جزئياته عند تعرف أحكامها منه.

---

(425) المطلع (ص 82)

(426) كشاف اصطلاحات الفنون 1295/2

ووُصِفت الصغرى بكونها سهلةَ الحصول، لأنها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئيٌّ له، أي إنَّ موضوعَها جزئيٌّ لمحمولها الكلي.

وقد تُعَلَّل سهولتُها بكون موضوعها جزئيا من جزئيات موضوع القاعدة، ومحمولها نفس موضوع القاعدة.

وأرجع ابنُ الهمام في "التحرير" سببَ سهولتها إلى كونها منتظمة عن أمرٍ محسوس.

والمراد بالفرع الذي يخرج بجعلها كبرى لتلك الصغرى من القوة إلى الفعل: حكمُ ذلك الجزئي الذي حُمل عليه الكلي.

ومثال ذلك قولنا: قوله تعالى {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا} نهي، وقوله تعالى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} أمر، إذ لا خفاءَ في أنَّ كلًّا مِن {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا} {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} شيءٌ محسوس بحاسة السمع، فسهولةُ حصولها ظاهرة، لأنَّ العلمَ بكون الأولى نهيًا والثانية أمرا للعالِم باللغة والاصطلاحِ بديهيٌّ لا يحتاج إلى تأمل، فإذا ضممتَ إليه القاعدة التي هي: وكلُّ نهيٍ للتحريم، وكلُّ أمر للوجوب، انتظمت معه كبرى، وخرج بهذا الترتيب الفرع، وهو {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا} للتحريم، {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} للوجوب، مِن القوة إلى الفعل.

ووجه كونها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له أنَّ "{وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا} للتحريم" من جزئيات "النهي للتحريم"، وأنَّ "{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} للوجوب" من جزئيات "الأمر للوجوب".

وإنما حُكِم بكون موضوعها محسوسا على الإطلاق لاندراجها تحت موضوع الكبرى التي هي من مسائل الأصول، وموضوع مسائل الأصول على الإطلاق مندرجٌ تحت موضوع الأصول، وهو الدليلُ السمعي، وهو محسوسٌ بحاسة السمع، وكيفيةُ الانتظام أنك إذا نظرت في المحسوس الذي هو {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} مثلا وجدتَ أنه أمر، فتَحْكُم أنه أمر، ثم تضم هذه القضية التي انتظمت إلى الكلية التي تكون النتيجة من جزئياتها.

قال ابن الهمام: (ومثال ذلك من الفقه قولنا: كل تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوعٌ عن الوصية، فإذا وُجد بيعٌ للموصى به انتظمت الصورة السهلة المسندة إلى الحس، وهو قولنا: هذا تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به، وتضم الكبرى هكذا: وكل تصرف أوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوعٌ عن الوصية، فيخرج الفرع: هذا رجوعٌ عن الوصية)[427].

---

(427) انظر: التقرير والتحبير 29/1 , وتيسير التحرير 15/1 - 16 , وحاشية الدسوقي على شرح التلخيص للسعد 46/1

وقد عرفتَ أن القاعدة يرادفها **(القانون)** أيضا, قال في "الضوء المشرق" : (القانون: أمر كلي ينطبق على جزئياتٍ متعددة, كالقاعدة والضابط والميزان, نحو: كل فاعل مرفوع)[428].

ولهذا قال الشيخ مصطفى صبري: (**القاعدة والأصل والضابط والقانون معناها واحد**, وهو أمر كليٌّ تحته جزئياتٌ يَثبُت لها ما ثبَت لما اندرجتْ تحتَه)[429].

و**(القانون)** : كلمة يونانية أو سريانية, بمعنى المسطرة[430], وهي في الرياضة والهندسة: آلة ذات حافة مستقيمة قد تدرج وتستخدم لرسم المستقيمات أو لقياس أطوالها[431].

قال في "دستور العلماء" : (والقانون في الاصطلاح هو والقاعدة: قضية كلية تعرف منها بالقوةِ القريبة من الفعلِ أحوالُ جزئياتِ موضوعِها, مثل: "كل فاعل مرفوع", فإذا أردت أن تعرف حالَ زيد مثلا في "جاءني زيد" فعليك أن تضم الصغرى السهلة الحصول, أعني "زيد فاعل" مع تلك القضية, وتقول: زيد فاعل, وكل فاعل مرفوع, يحصل لك معرفة أنه مرفوع)[432].

(تعريف الجزء الثاني من المركب الإضافي وهو "الفقه")

وأما **(الفقه)**, فقال ابن قتيبة: (الفقه **في اللغة**: الفهم, يقال: فلان لا يفقه قولي, وقال الله تعالى: {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ}, أي: لا تفهمونه)[433].

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (المنقول عن اللغة أن الفقه هو مطلق الفهم.

قال المازري[434] في "شرح البرهان" : الفقه، والفهم، والطب، والشعر، والعلم، خمسُ عباراتٍ لمعنى واحد، غير أنه اشتُهِر بعضُها في بعض أنواع الفهم، فاشتهر الطب في معرفة

---

(428) الضوء المشرق (ص 27)

(429) علم آداب البحث والمناظرة (ص 4) , وانظر: شرح المنجور للمنهج (ص 100)

(430) الكليات (ص 734) , ودستور العلماء 39/3

(431) المعجم الوسيط 429/1

(432) دستور العلماء 39/3

(433) الفقيه والمتفقه 189/1

(434) قال القاضي عياض -وهو تلميذه- : (أبو عبد الله محمد بن أبي الفرج المازري المعروف بالذكي. صقلي الأصل. وسكن قلعة بني حماد، ثم خرج إلى الشرق، فدخل العراق، وسكن أصبهان إلى أن مات بها فعداده فيها. قال: وكان القاضي أبو عبد الله بن داود يقول: شيخنا الذكي, أفقه من أبي عمران، ومن كل مالكي، حتى فضَّله على إسماعيل بن إسحاق القاضي). [ترتيب المدارك 101/8]

أحوال مزاج الإنسان، والشعر في معرفة الأوزان، والفقه في معرفة الأحكام، وإلا فالعرب تقول: رجل طبيب إذا كان عالما. قال الشاعر:

وإن تسألوني بالنساء فإنني ... خبير بأدواء النساء طبيب

أي: عارف، وقال الله تعالى: {وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ}، أي: لا تعرفون، وقال عليه السلام: "رُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه" الحديث، أي: أفهم)[435].

وأما في العرف الخاص فقال الجويني: (هو في اصطلاح علماء الشريعة: العلمُ بأحكام التكليف)[436].

وقال أبو الوليد الباجي: (الفقه: معرفة الأحكام الشرعية)[437].

فخرج بـ (الأحكام الشرعية) معرفة الأحكام العقلية ككون الواحد نصفَ الاثنين, والحسيةِ ككون هذه النار محرقة[438], والاصطلاحيةِ ككون الفاعل مرفوعا, فلا يسمى شيءٌ من

وقال ابن السبكي: (هذا الرجل - يعني المازري - كان من أذكى المغاربة قريحةً وأحدِّهم ذهنا بحيث اجترأ على شرح البرهان لإمام الحرمين, وهو لغز الأمة الذي لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلا غوَّاصٌ على المعاني ثاقبُ الذهن مُبَرِّز في العلم). [طبقات الشافعية الكبرى 243/6]

وقال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (كَتَبَ المازريُّ شرحين على كتاب "البرهان" لإمام الحرمين, أحدهما شرحٌ مستقصى يتتبع الألفاظ ويشرح جميعَ ما اشتمل عليه الكتابُ جزئية جزئية ومسألة مسألة, وهو المعروف بـ"شرح البرهان" للإمام المازري, والآخر هو كتاب "الأمالي", وهو أمالٍ على البرهان لم يتتبع فيها كتابَ إمامِ الحرمين ولم يساير عبارته ومباحثه, ولكنه علق عليه تعليقا تحصيليا تلخيصيا في كل مسألة من المسائل, فأملى خلاصة المذاهب والآراء وخلاصة الحكم الذي يستند إليه غالبا تعضيدا لإمام الحرمين). [محاضرات (ص 354)]

قال ابن خلكان: (والمازري: بفتح الميم وبعدها ألف ثم زاي مفتوحة, وقد تكسر أيضا ثم راء، هذه النسبة إلى مازر, وهي بليدة بجزيرة صقلية). [وفيات الأعيان 285/4] وقد توفي سنة 536 . (ز)

(435) نفائس الأصول 118/1 - 119

(436) البرهان 8/1

(437) إحكام الفصول في أحكام الأصول 175/1 , والمنهاج في ترتيب الحِجاج (ص 11)

(438) قلت: وانظر دقة العلماء رحمهم الله, لأنه قد لا يظهر للناظر وجهُ ذكر اسم الإشارة (هذه), مع أن ذكرها متعين لصحة المعنى, فلو حذفت لكذب المثال, لأن الحس لا يفيد أن النار محرقة, وإنما يفيد أن نارا معينة محرقة, قال ابن تيمية [الرد على المنطقيين (ص 155)] : (القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية, فنحن لم ندرك بالحس إلا إحراقَ هذه النار وهذه النار, لم ندرك أن كل نار محرقة) اهـ. وأما الحكم على كل نار بالإحراق, فذاك مأخذه مركب من الحس والعقل لا يستقل به الحس, ومرادنا بالعقل هنا القياس الذي ينظمه العقل من تكرر الإحراق من أكثر من نار, يقول العلماء: (المشاهدات كلها جزئيات, فإن الحس الباطني مثلا لا يفيد إلا أن هذا الجوع مؤلم, وأما الحكم على كل جوع أنه مؤلم فعقليٌّ استُفيد من الإحساس بجزئيات ذلك والوقوفِ على علته, وكذا الحس الظاهر كاللمس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة, وأما الحكم على كل نار بأنها حارة فحكم عقلي مركب من الحس والعقل, لا حسي مجرد) اهـ من حاشية عليش على

ذلك فقها[439].

وقال ابن خلدون: (الفقه: معرفة أحكام الله تعالى في أفعال[440] المكلَّفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة[441], وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة, فإذا **استُخرِجت** الأحكامُ من تلك الأدلة قيل لها: فِقْهٌ)[442].

ولهذا قال ابن الجوزي: (إنما الفقهُ **استخراجٌ** من الكتاب والسنة)[443].

فكان من تعريفات المتأخرين للفقه أنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة و**المستنبطة** من أدلتها التفصيلية[444].

المطلع (ص 147) . قال القرافي [نفائس الأصول 178/1 - 179] : (الحواس لا تدرك إلا جزئيا لا كليا، فلا تشم إلا مسكا خاصا ولا تذوق إلا طعما خاصا، أما كل حيوان فلا سبيل إلى إدراك الحس له، ولا يُدرِكُ الكليةَ إلا العقل, ومدركات العقل إما كلي أو كليات، فالكلي نحو: مطلق الحيوان، والكلية نحو: كل حيوان حساس، وهذا لا سبيل للحس عليه) اهـ , وقال السعد [شرح المقاصد 25/1] : (جميع أحكام الحس جزئية, لأنه لا يفيد إلا أن هذه النار حارة, وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله) اهـ , وقال ابن تيمية [الرد على المنطقيين (ص 134)] : (عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري, وأن قطع العنق يحصل معه الموت, وأن الضرب الشديد يوجب الألم, والعلمُ بهذه القضية الكلية تجربي, فإن الحس إنما يدرك ريا معينا وموتَ شخص معين وألمَ شخص معين, أما كونُ كلِّ مَن فُعِل به ذلك يحصُل له مثل ذلك, فهذه القضية الكلية لا تُعلم بالحس, بل بما يتركب من الحس والعقل) اهـ. (ز)

(439) الشرح الكبير للعبادي (ص 32) , وانظر: منار أصول الفتوى لإبراهيم اللقاني (ص 175) .

(440) ولهذا تسمى الأحكام المبحوثة في الفقه أحكاما عملية أي: متعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره, كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة, وأن الوتر مندوب. والمراد: تعلق الأحكام بالعمل من حيث الكيفية, بأن يكون موضوع المسألة العمل ومحمولها الكيفية, وهي الوجوب وأخواته, كما يقال: الصلاة واجبة مثلا، فظهر أن موضوع علم الفقه أفعالُ المكلَّفين, فيبحث عنها بالحيثية المذكورة, فموضوعُ مسائلِه راجعٌ لموضوعه بأن يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له أو نوعا من عرضه الذاتي, كما هو مشهور وفي كتب المنطق مسطور.

وأورد على التعريف أنه يبحث في علم الفقه عن أفعال غير المكلَّف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم, وأنهم عَدُّوا من الفقه علمَ الفرائض وموضوعه التركة.

والجواب كما أفاده عبد الحكيم في حواشي الخيالي أنَّ كلَّ مسألة ليس موضوعُها راجعا إلى فعل المكلَّف يجب تأويلُها حتى يرجع موضوعُها إليه, كمسألة المجنون والصبي, فإنه راجعٌ إلى فعل الولي, وأن موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة, إذ المبيَّن فيه أحوالُ قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح, فيكون موضوعه العمل أيضا اهـ. [انظر: حاشية العطار على المحلي 59/1]

(441) قال ابن العربي: (أفعال المكلَّفين هي حركاتُهم التي يتعلق بها التكاليف من الأوامر والنواهي, وهي على خمسة أضرب: واجب وفي مقابلته محظور, ومندوب وفي مقابلته مكروه, وواسطة بينهما وهو المباح). المحصول (ص 21)

(442) المقدمة (ص 563)

(443) تلبيس إبليس (ص 103)

وقال في "مفتاح السعادة" : (هو علم باحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية **من حيث استنباطُها** من الأدلة التفصيلية)[445].

وفي "الموسوعة الفقهية" : (الاستنباط: هو استخراج العلة أو الحكمِ إذا لم يكونا منصوصَيْن، بنوعٍ من الاجتهاد)[446].

وقال الزركشي: (قال ابن سراقة في كتابه في الأصول: حقيقة الفقه عندي: **الاستنباط**, قال الله تعالى: {لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}. وكذلك قال ابن السمعاني في "القواطع" : هو **استنباط** حكم المشكِلِ من الواضح, قال رسول الله - ﷺ - : "رُبَّ حاملِ فقهٍ غير فقيه" أي: غير مستنبِط، ومعناه أنه يَحمِلُ الرواية من غير أن يكون له استدلالٌ واستنباطٌ منها)[447].

وقال ابن خير[448] في "فهرسته" في فقه هذا الحديث: (وفيه بيانُ أنَّ الفقهَ هو الاستنباطُ والاستدراك في معاني الكلام من طريق التفهُّم, وفي ضمنه بيانُ وجوب التفقه والبحث على معاني الحديث واستخراج المكنون مِن سره)[449].

وقال ابن السمعاني: (والدليل على أن الفقه اسمُ الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره: حديثُ زياد بن لبيد قال: ذكر رسول الله ﷺ شيئا وقال: "ذلك أوان ذهاب العلم", قلت: كيف يذهب العلم وكتاب الله عندنا نَقرأه ونُقرئه أبناءَنا فقال: "ثكلتك أمك يا زياد, إن كنتُ لأراك من فقهاء المدينة أو من أفقه رجلٍ بالمدينة, أو ليس اليهودُ والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما"[450], فدل قوله: "إن كنت أعدك من فقهاء المدينة" على أنه لَمَّا لم يَستنبِط علمَ ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال

---

(444) المهذب في علم أصول الفقه المقارن لعبد الكريم النملة 34/1

(445) مفتاح السعادة 173/2

(446) الموسوعة الفقهية الكويتية 317/1

(447) المنثور في القواعد الفقهية 67/1 - 68

(448) هو: محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي، أبو بكر: مقرئ، من حفاظ الحديث، لغوي أديب. من أهل إشبيلية (Seville) يقال له (الأموي) بفتح الهمزة والميم، نسبة إلى (أمه) وهي جبل بالمغرب. بقي من تصنيفه (فهرسة ما رواه عن شيوخه) قال ابن ناصر الدين: بيعت كتبه لصحتها بأغلى الأثمان، ولم يكن له نظيرٌ في الإتقان. ووصف الكتاني (في فهرس الفهارس) نسخة من صحيح مسلم، لا تزال محفوظة بفاس، كانت من كتب ابن خير، وقد كتب على هامشها كثيرا من الفوائد في شرح الغريب من ألفاظه، وتفسير بعض معانيه. توفي سنة (575). [الأعلام للزركلي 119/6]

(449) حلية طالب العلم / المجموعة العلمية (ص 178)

(450) رواه أحمد وابن ماجه والحاكم وصححه. وكذا الألباني والأرنؤوط.



العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم, خرج عن الفقه, فهذا يدل على ما ذكرناه من أن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح)[451].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (قال الجوهري: الاستنباط كالاستخراج. ومعلومٌ أنَّ ذلك قدرٌ زائد على مجرد فهم اللفظ، فإنَّ ذلك ليس طريقُه الاستنباط؛ إذ موضوعاتُ الألفاظ لا تُنال بالاستنباط، وإنما تُنال به العِلَلُ والمعاني والأشباهُ والنظائر ومقاصدُ المتكلِّم، والله - سبحانه - ذم مَن سَمع ظاهرا مجرَّدا فأذاعه وأفشاه، وحَمِد مَن استنبط مِن أولي العلم حقيقتَه ومعناه.

ويوضحه أن الاستنباط: استخراجُ الأمر الذي مِن شأنِه أن يخفى على غيرِ مُستنبِطِه، ومنه استنباطُ الماء من أرض البئر والعين، ومن هذا قولُ عليٍّ بن أبي طالب - ﵁ - وقد سئل: هل خَصَّكم رسولُ الله - ﷺ - بشيءٍ دون الناس؟ فقال: "لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة, إلا فهما يُؤتيه اللهُ عبدا في كتابه".

ومعلوم أنَّ هذا الفهمَ قدرٌ زائدٌ على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه، فإنَّ هذا قدرٌ مشترك بين سائر مَن يعرف لغة العرب، وإنما هذا فهمُ لوازمِ المعنى ونظائره, ومرادِ المتكلم بكلامه, ومعرفةِ حدود كلامه بحيث لا يَدخُل فيها غيرُ المراد ولا يَخرُج منها شيء من المراد)[452].

وقال الطوفي: (استنباطُ الأحكام: استخراجُها، وكذا استنباط الماء، يقال: نبط الماء ينبط - بضم الباء وكسرها - نبوطا: إذا نبع، والنبيط: الماء الخارج من قعر البئر إذا حفرت)[453].

قال الرهوني: (ذكر الاستنباط إشارة إلى الاستخراج, فإنَّ فيه كُلْفَةً, وفيه إشارة إلى أنَّ بقاءَ الإنسان ببقاء الأحكام, كما أن بقاءَه ببقاءِ الماء المستنبَط, وأيضا العلمُ حياةُ الروح كما أنَّ الماءَ حياةُ البدن)[454].

وقال عبد العزيز البخاري: (الاستنباط استخراج الماء من العين, يقال نبط الماء من العين إذا خرج, والنبط الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر, وسمي النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى, فاستعير لما يَستخرجه الرجلُ بفَرْطِ ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم,

---

(451) القواطع 10/1 - 11

(452) إعلام الموقعين 397/2

(453) شرح مختصر الروضة 121/1

(454) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 140/1 - 141

فكان في العدول عن لفظ الاستخراج إلى لفظ الاستنباط إشارة إلى الكُلْفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظُمت أقدارُ العلماء وارتفعت درجاتهم، فإنه، لولا المشقة ساد الناس كلهم، وإلى أن حياة الروح والدين بالعلم والغوص في بحاره كما أنَّ حياة الجسد والأرض بالماء, قال تعالى: {فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا}، {وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا}, وقال جل ذكره: {أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ} أي: كافرا فهديناه، وإليه وقعت الإشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "الناس كلهم موتى إلا العالمون"[(455)] الحديث)[(456)].

وقال الشريف الجرجاني: (الاستنباط: استخراج الماء من العين من قولهم: نَبَط الماء, إذا خرج من منبعه, وهو اصطلاحا: استخراج المعاني من النصوص بفَرْطِ الذهن وقوة القريحة)[(457)].

قال الجوهري: (والقريحة: أول ما يستنبط من البئر، ومنه قولهم: لفلان قريحة جيدة، يراد استنباط العلم بجودة الطبع)[(458)].

وقال الشيخ محمد الدسوقي: (القريحة في الأصل أولُ مستنبَطٍ من ماء البئر, أطلقت على أول مستنبَط من العلم أو على مطلَق مستنبَطٍ منه, فعلى الأول يكون مجازا مرسلا علاقتُه الإطلاق والتقييد, وعلى الثاني يكون استعارةً بجامع أنَّ كُلًّا سببٌ للحياة, فالأول سبب لحياة الأشباح, والثاني سبب لحياة الأرواح, ثم أطلقت على العقل الذي محلُّ العلم مجازا مرسلا

---

(455) أورده الصغاني في "الأحاديث الموضوعة" هكذا: "الناس كلهم موتى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون, والعاملون كلهم غرقى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم". قال الألباني: (موضوع. أورده الصغاني (ص 5) وقال: وهذا الحديث مفترى ملحون، والصواب في الإعراب: "العالمين والعاملين والمخلصين"). [السلسلة الضعيفة 174/1]

قلت: بل له وجه في اللغة, قال الشيخ مصطفى الغلاييني: (الأصل في "إلا" أن تكون للاستثناء، وفي "غير" أن تكون وصفا. ثم قد تُحمَل إحداهما على الأخرى، فيوصف بـ"إلا"، ويستثنى بـ"غير". فإن كانت "إلا" بمعنى "غير"، وقعت هي وما بعدها صفة لما قبلها، وذلك حيث لا يُراد بها الاستثناء، وإنما يراد بها وصفُ ما قبلها بما يغاير ما بعدها، ومن ذلك حديثُ: "الناس هلكى إلا العالمون، والعالمون هلكى إلا العاملون، والعاملون هلكى إلا المخلصون"، أي: "الناس غير العالمين هلكى، والعالمون غير العاملين هلكى، والعاملون غير المخلصين هلكى", ولو أراد الاستثناءَ لنصب ما بعد "إلا", لأنه في كلام تامّ موجب) اهـ. جامع الدروس العربية 138/3 - 139 , وانظر: عقود الزبرجد للسيوطي 323/2 - 324

(456) كشف الأسرار 20/1

(457) التعريفات (ص 22)

(458) الصحاح 396/1

علاقتُه الحالية, لإطلاق اسم الحالّ وإرادةِ المحل, أو استعارة بجامع أنَّ كُلًّا سببٌ في الاهتداء)[459].

فصارت حقيقة عرفية في العقل كما قال الملوي, قال الصبان: (بحيث صار إذا أطلق لفظ القريحة ينصرف إلى العقل لا إلى أول مستنبَط من الماء ولا إلى المستنبَط من العلم, بل إذا أريد أحدُ هذين كان بطريق المجاز العرفي, فلا بد من قرينةٍ تدل على إرادة أحدِهما)[460].

ولهذا قال العدوي: (الذهن والقريحة شيءٌ واحد, وهو العقل)[461].

ولما كانت حقيقة الفقه ما عرفتَ, قال ابن السمعاني في خطبة "القواطع" : (**وما يُشَبَّه الفقيه إلا بغوَّاصٍ في بحرِ دُرٍّ**, كلما غاص في بحر فطنته استخرج دُرًّا, وغيرُه يستخرج آجرا, وطالبُ الزيادة في منهج الزيادة مُعانٌ منصور, وطالب الزيادة على ما لا مزيد عليه مبعد مخذول, والله تعالى يفتح عينَ بصيرةٍ من أحب من عباده بطَوله وفضله, ويعمي عين من يشاء بقهره وعدله)[462].

قلت: وهذا كلُّه مُؤْذِنٌ بأنَّ الفِقْهَ أخصُّ من مطلق الفهم كما سلفت الإشارة إليه, قال ابن القيم: (الفقه أخصُّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدرٌ زائدٌ على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوتِ مراتب الناس في هذا تتفاوتُ مراتبهم في الفقه والعلم)[463].

ولذلك قال ابن عاشور: (الفقه: فهمٌ للحقائق الخفية)[464], وقال أيضا: (لقد دعتِ الشريعة إلى التفقه في الدين, أي: الفهم في دقائقه كما يُؤذِن به لفظُ الفقه في مصطلح اللغة, قال الله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ}, وأقصى مراتب الفقه مرتبةُ الاجتهاد)[465].

قال القرافي في "شرح المحصول" : ("فائدة": قال الشيخ أبو إسحاق في "شرح اللمع": الفقه في اللغة: فهم الأشياء الدقيقة، ولذلك تقول: فهمت كلامك، وفقهته، ولا تقول: فقهت

---

(459) حاشية الدسوقي على شرح العضدية للسمرقندي (ص 20)

(460) حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير (ص 42)

(461) حاشية العدوي على الخرشي 139/7

(462) قواطع الأدلة 4/1 - 5

(463) إعلام الموقعين 386/2

(464) التحرير والتنوير 238/28

(465) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 62)

أن السماء فوقنا والأرض تحتنا، وقاله غيرُه أيضا، وعلى هذا لا يكون مرادفا للعلم كما قاله المازري، بل مباين، ومسماه بعضُ أنواعِ مسمى العلم)[466].

والذي يظهر لي – والله أعلم – أن للفقه معنيين تبعا لمعنيي الفهم, معنًى باعتبار الوضع اللغوي الأصلي, وآخَرَ باعتبار **العرف العام**, فالمعنى الأصلي للفقه: مطلق العلم والفهم كما صرحوا بأنه المنقول عن اللغة, والمعنى العرفي العام: فهم الدقائق والخفيات, وهو الذي ألمح إليه ابن السمعاني في قوله (هو **استنباط** حكم المشكِلِ من الواضح), ونظيرُه قولُ الراغب: (الفقه: هو التوصلُ إلى علمٍ غائب بعلمٍ شاهد، فهو أخصُّ من العلم)[467].

وهذا كما قلنا تابعٌ لمعنيي الفهم, إذ معناه اللغوي الأصلي مطلق العلم, قال في "مختار الصحاح" : (فَهِمَ الشيءَ بالكسر فهما, وفهامة, أي: عَلِمه)[468], فلم يُقيَّد بجلاءِ المعلوم أو خفائه, ولهذا قال في "دستور العلماء" : (الفهم: تصور المعنى من اللفظ)[469].

ثم نُقِل في العرف العام إلى علمٍ خاص وهو العلم بالدقائق, قال ثعلب وقد سُئِل عن قول الله تعالى: {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} قال: الفهم[470]. ولا شك أنه لا يعني مطلق الفهم. ومن ذلك قولُ ابنِ الجوزي: (الفهم عزيز)[471], وقوله أيضا: (أقلُّ موجودٍ في الناس الفهمُ والغوصُ على دقائق المعاني)[472], ولا يصح أن يريد بالفهم مطلقه, إذ كل ذي عقل سليم له مطلق فهم.

ولهذا فإنك ترى الأصوليين والمناطقة لا يُعَرِّفون الفهمَ بمطلق الإدراك, وإنما يجعلونه إدراكا خاصا مقيَّدا.

قال الآمدي في "الإحكام" : (الفهم: عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كلِّ ما يَرِد عليه من المطالب)[473].

---

(466) نفائس الأصول 1/119 - 120

(467) المفردات في غريب القرآن (ص 642)

(468) مختار الصحاح (ص 244)

(469) دستور العلماء 3/35

(470) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي 1/189

(471) صيد الخاطر (ص 260)

(472) السابق (ص 488)

(473) الإحكام 1/6



وقال الساوي في "البصائر النصيرية" : (الذهن: قوة للنفس معدة نحو اكتساب الآراء. **والفهم**: جودة تهيء هذه القوة نحو تصور ما يرد عليها من غيرها)[474].

فلا يجعلون الفهم مطلق التهيء ولكن جيده, وقد قال الجرجاني في جودة الفهم: (صحة الانتقالِ من الملزومات إلى اللوازم)[475].

وعلى هذا فجودة الفهم صحته, لأنه ليس كلُّ فهمٍ صحيحا, فقد يخطئ الفهم.

وأما ابن عقيل فقد قيد الفهم بالسرعة حيث قال: (الفهم هو إدراك معنى الكلام بسرعة). ولما كان الطوفي ملتفتا إلى جهة الوضع اللغوي الأصلي قال: (قلت أنا: ولا حاجة لقيد السرعة، لأنَّ مَن سَمِع كلامًا ولم يُدرِك معناه إلا بعدَ شهرٍ أو أكثر، قيل: قد فهمه، ولذلك يقال: الفهم إما بطيء أو سريع، فينقسم إليهما, ومورد القسمة مشترَك بين الأقسام، نعم، السرعة قيدٌ في الفهمِ الجيد)[476].

وهكذا قال المرداوي: (معنى الفهم: إدراك معنى الكلام، زاد ابن عقيل في "الواضح": (بسرعة)، ولا حاجة إليها, لأن من يفهم بعد حين يقال: فهم. قال القطب الشيرازي[477] - أي: في

(474) البصائر النصيرية للساوي (ص 275)

(475) التعريفات (ص 80)

(476) شرح مختصر الروضة 132/1

(477) قطب الدين الشيرازي الشافعي, قرأ على النصير الطوسي الهيئة وبحث عليه الإشارات وبرع, وقال له ابغا بن هلاكو: أنت أفضل تلامذة النصير وقد كبر فاجتهد أن لا يفوتك شيء من علومه, فقال: قد فعلت وما بقي لي به حاجة, قال ابن حجر: كان من بحور العلم ومن أفراد الذكاء, ومن تصانيفه شرح المختصر وشرح المفتاح للسكاكي وشرح الكليات لابن سينا وشرح الإشراق للسهروردي, وصنف كتابا في الحكمة سماه غرة التاج, وكان من أذكياء العالم, ولقبه عند الفضلاء الشارح العلامة, قال الذهبي: قيل: كان في الاعتقاد على دين العجائز, وكان يخضع للفقهاء ويوصي بحفظ القرآن, وكان إذا مدح يخشع, وكان يقول: أتمنى أن لو كنت في زمن النبي ﷺ ولم يكن لي سمع ولا بصر رجاءَ أن يلحظني بنظره, وكان ذا مروءة وأخلاق حسان ومحاسن, وتلاميذه يبالغون في تعظيمه. قال الشوكاني: وقد استمر على تعظيمه مَن بعدَهم حتى صار العلامة إذا أطلق لا يفهم غيره, بل جاوز ذلك كثيرٌ من المصنفين المتأخرين الذين غالب نظرهم مقصور على مثل علمه فقالوا: لا يطلق ذلك في الاصطلاح إلا عليه, ولا عتب عليهم فهم لا يعلمون بالعلوم الشرعية حتى يعرفوا مقدار أهلها, وقد عاصر صاحبَ الترجمة من أئمة العلم مَن لا يرتقي هو إلى شيءٍ بالنسبة إليهم, وكذلك جاء بعد عصره أكابرُ كما مر بك في هذا الكتاب وكما سيأتي, وأكثرهم أحق بوصفه بالعلامة فضلا عن كونه مستحقا وأين يقع من مثل من جمع منهم بين علمي المعقول والمنقول وبهر بعلومه الأفهام والعقول. ومات في رمضان سنة 710 عشر وسبعمائة. [الدرر الكامنة 100/6 - 101 , والبدر الطالع 299/2 - 300 , والأعلام 187/7 - 188]

"شرح المختصر" - : المراد بالفهم الدرك, لا جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب)[478].

قلت: وإذا قررنا كلامه على مقتضى العرف لم يبق خلاف.

وعلى هذا يكون الفهم في العرف مخصوصا بما كان صحيحا سريعا, ولا تلازم بين الوصفين, أعني الصحة والسرعة.

ثم إن سرعة الإدراك هي المعبر عنها بـ (الذكاء), قال الزجاج: (الذكاء في اللغة: تمام الشيء, ومنه الذكاء في السن, وهو تمام السن, ومنه الذكاء في الفهم, وهو أن يكون فهما تاما سريعَ القبول)[479].

وقال المناوي في "التوقيف" : (الذكاء: سرعة الإدراك وحِدَّةُ الفهم، ذكره ابن الكمال. وقال العضد: هو سرعة اقتراح النتائج)[480].

وقال المناوي أيضا: (سرعة الفهم: ملكة للنفس يُقتدَر بها على الانتقال من الملزومات إلى اللوازم بلا فصلِ مُكْث)[481].

وهذه السرعة قد يعبر عنها أيضا بـ (الحَدْس) قال الجرجاني في "التعريفات" : (الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب)[482]. وأصلُه في اللغة قولُهم: حدس في السير أسرع[483].

ونظيرُ ما قلناه في معنيي الفهم ما قالوه في (الفطنة), قال التهانوي: (الفطنة بالكسر وسكون الطاء المهملة هي الفهم. وفي "الصحاح" : هي كالفهم, وقد تفسر أيضا بجودة تهيئ النفس لتصور ما يرد عليها من الغير, وهذه قد تكون جِبِلِّيَّةً وقد تكون مكتسبة، كما أن عدم الفطنة قد يكون جبليا وقد يكون عارضا. ولو أريد بالفهم ما هو مبدأه صار مآل المعنيين واحدا، هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع في الخطبة. ويقابلها الغباوة, وهي عدم الفطنة كما في "القاموس", كذا في "الأطول")[484].

---

(478) التحبير شرح التحرير 155/1

(479) الأذكياء لابن الجوزي (ص 11)

(480) التوقيف على مهمات التعاريف (ص 171)

(481) السابق (ص 193)

(482) التعريفات (ص 83)

(483) المصباح المنير 125/1

(484) كشاف اصطلاحات الفنون 1279/2

وقال التهانوي أيضا: (الذكاء: بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا في "القاموس". وعرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أي: العلوم التصورية والتصديقية، وهذه القوة تسمى بالذهن. وجودة تهيؤها لتصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة. والغباوة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة، فمقابل الغبي الفطن, كذا في "المطول" في بحث البلاغة. قال الچلپي ما حاصله: إنه على هذا الذكاءُ أعمُّ من الفطنة انتهى.

أقول: بيانه أن الذهن قوة للنفس تهيؤ بها لاكتساب العلوم أي: لتحصيلها بالنظر وغيره، فإنَّ الاكتسابَ أعمُّ من النظر والاستدلال كما يجيء في موضعه، والعلم أعم من أن يكون تصور مراد المتكلم من كلامه، أي: فهم معناه وإدراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير، وأن يكون غير ذلك، فشدة هذه القوة وجودتها هي الذكاء, ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير أي شدتها لتهيؤ النفس بهذا العلم الخاص أي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة, فهي أخص من الذكاء لأنها قِسْمٌ منها.

قيل: هذا بحسب اللغة, وأما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء في الفطانة، يقال: رجل ذكي, ويريدون به المبالغة في فطانته، فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى. فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطانة قد بلغ في الفطانة النهاية.

وفي "الأطول" : هاهنا سؤال مشهور, وهو أن الذكاء يجامع اكتساب الرأي, فكيف يكون معدا له؟ وأجيب بأن المعد بمعنى المهيئ لا بمعنى المعد الاصطلاحي. قال: ونحن نقول يجوز أن يكون بمعنى المعد اصطلاحا، ولا نسلم أن شدة القوة تجامع اكتساب الرأي، بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة. وقد يفسر الذكاء بملكة سرعة إنتاج القضايا وسهولة إخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع، فلا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية وسرعة الإنتاج وسهولة الاستخراج النظريتين، فيكون أخص من التفسير الأول بمرتبتين. انتهى كلام "الأطول" في بحث التشبيه)[485].

وقال أبو هلال العسكري في "الفروق" : (الفرق بين الفطنة والذكاء أنَّ الذكاء تمامُ الفطنة من قولك: ذكت النار, إذا تم اشتعالُها, وسميت الشمس ذكاء لتمام نورها, والتذكية تمام الذبح, ففي الذكاء معنًى زائدٌ على الفطنة)[486].

---

(485) السابق 824/1 - 825

(486) الفروق اللغوية (ص 85)



وعلى هذا يكون الفقه الموضوع في العرف العام لفهم الدقائق منقولا في العرف الخاص إلى فهم خصوص دقائق أحكام الشرع العملية, ولا شك أن هذا محوج إلى الكلفة المشار إليها بعبارة (الاستنباط).

وبهذا يعلم أن للفقه بعد المعنيين الأوليين معنى ثالثا, وهو معناه في العرف الخاص أي الاصطلاح.

قال أبو البقاء الكفوي في "الكليات" : (الفقه: هو العلمُ بالشيء والفهمُ له والفطنة, قال: والفقه في العرف: الوقوف على المعنى الخفي يتعلق به الحكم، وإليه يشير قولهم: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد, أعني أنه تعقُّلٌ وعثور يَعقُب الإحساسَ والشعور, **فنُقِل اصطلاحا** إلى ما يُخَصُّ بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية)[487].

قلت: ومراده بالعرفِ العرفُ العام لا الخاص, قال التهانوي: (العرف قد غلب عند الإطلاق على العرف العام, والعرفُ الخاص يسمى اصطلاحا)[488], ولهذا جعل الكفوي المعنى العرفي مقابلا للاصطلاحي, فأفهم أن مراده بالعرفيِّ العرفيُّ العام, ونظيرُه قولُ صدر الشريعة في "التوضيح" : (الوضع يشمل الوضعَ اللغوي، والشرعي، والعرفيَّ، والاصطلاحي)[489], فهو يريد بالعرفيِّ العرفيَّ العام, وبالاصطلاحيِّ العرفيَّ الخاص.

ولما كان المعنى الاصطلاحي منقولا عن المعنى العرفي العام الذي هو (التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد) قال السيوطي في "معجم مقاليد العلوم" : (الفقه: مَلَكة استنباطِ ما لم يُصرِّحْ [به] الشارعُ مما صَرَّحَ به)[490].

قلت: ثم بين المعنيين الأوليين وبين الثالث الاصطلاحيِّ يقع المعنى الشرعي.

قال ابن عطية: (الفقه في اللغة: الفهم، وأوقفته الشريعة على الفهم في الدين وأمورِه، وغلب عليه بعدُ الاستعمالُ في علم المسائل الأحكامية)[491].

فيتحصل أن للفقه أربعَ حقائق باعتبار أربعة أوضاع, لغوية, وعرفية عامة, وشرعية, وعرفية خاصة (اصطلاحية).

---

(487) الكليات (ص 690)

(488) كشاف اصطلاحات الفنون 1179/2

(489) التوضيح مع التلويح 130/1

(490) معجم مقاليد العلوم (ص 47)

(491) المحرر الوجيز 81/2



فـ(**اللغوية**) : مطلق الفهم.

و(العرفية العامة) : فهم الدقائق والخفايا, وهي أخص من اللغوية.

و(**الشرعية**) : فهمُ الدقائق في دين الله تعالى والعلم بها المستلزِمُ العملَ بمقتضاها, نحو قوله تعالى: {لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ}, وقوله ﷺ: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"[(492)] , وهي أخصُّ من العرفية العامة.

و(**العرفية الخاصة**) أو (**الاصطلاحيّة**) : هي المعبَّر عنه بقولهم: العلم بالأحكام الشرعية العملية الخ, وهي أخصُّ من الشرعية, ولهذا قال ملا علي القاري في شرح الحديث المذكور: (ولا يُخَصُّ بالفقه المصطلَحِ المختص بالأحكام الشرعية العملية كما ظُنَّ)[(493)] - قال الشوكاني: (الواجب حملُ كلام الشارع على لسان قومه إلا أن يَثبُتَ له اصطلاحٌ يخالفهم، ولا يجوز حملُه على المتعارَف في لسان المتشرِّعة الحادِث بعد عصره)[(494)] - , وقال ابن عابدين في حاشيته على "الدر المختار" : (قوله (إلا الفقهاء) المراد بهم العالمون بأحكام الله تعالى اعتقادا وعملا, لأنَّ تسميةَ علمِ الفروع فقها تسميةٌ حادثة، قال سيدي عبد الغني: ويؤيده ما مر من قول الحسن البصري: إنما الفقيهُ المُعْرِض عن الدنيا الراغبُ في الآخرة إلخ)[(495)].

وأبو حامد الغزالي في "الإحياء" قد نازع الفقهاء منازعة شديدة في هذه المواضعة العرفية الاصطلاحية[(496)] , فعقد فيه فصلا في (بيان ما بُدِّل من ألفاظ العلوم) قال فيه: (اعلم أن منشأ

---

(492) متفق عليه. قال ابن الجوزي: (من أحب أن يعلم ما نصيبُه من عناية الله, فلينظر ما نصيبُه من الفقه في دين الله, ففي الحديث: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) اهـ. التذكرة في الوعظ (ص 55)

وقال التوربشتي: (حقيقة الفقه في الدين: ما وقع في القلب ثم ظهر على اللسان، فأفاد العلم، وأورث الخشية والتقوى، فأما ما يتدارس ليتعزز به فإنه بمعزل عن الرتبة العظمى، لأن الفقه تعلق بلسانه دون قلبه) اهـ. قوت المغتذي للسيوطي 673/2

(493) مرقاة المفاتيح 283/1

(494) نيل الأوطار 284/3

(495) حاشية ابن عابدين 47/1

(496) وإن كان قد مشى عليها في "المستصفى" حيث قال: (الفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع، يقال: فلان يفقه الخير والشر, أي: يعلمه ويفهمه، ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسمُ الفقيه على متكلِّم وفلسفي ونحوي ومحدِّث ومفسر, بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله) اهـ. المستصفى (ص 5) , وقد صدق في قوله: (إنَّ الفطام عن المألوف شديد). المستصفى (ص 9)

التباسِ العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريفُ الأسامي المحمودة وتبديلُها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول, وهي خمسة ألفاظ: الفقه, والعلم, والتوحيد, والتذكير, والحكمة. فهذه أسام محمودة, والمتصفون بها أرباب المناصب في الدين, ولكنها نُقلت الآن إلى معان مذمومة, فصارت القلوبُ تَنفِرُ عن مذمة من يتصف بمعانيها, لشيوع إطلاق هذه الأسامي عليهم.

اللفظ الأول: الفقه, فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل, إذا خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوي, والوقوف على دقائق عللها, واستكثار الكلام فيها, وحفظ المقالات المتعلقة بها, فمن كان أشدَّ تعمُّقا فيها وأكثرَ اشتغالا بها يقال هو الأفقه.

ولقد كان اسمُ الفقه في العصر الأول مطلَقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومُفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب, ويدلك عليه قوله عز وجل {لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ}, وما يحصل به الإنذارُ والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعاتِ الطلاق والعتاق واللِّعان والسَّلَم والإجارة, فذلك لا يَحصُل به إنذارٌ ولا تخويف, بل التجردُ له على الدوام يُقسِّي القلبَ وينزع الخشية منه[497], كما نشاهد الآن من المتجردين له, وقال تعالى {لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا}, وأراد به معاني الإيمان دون الفتاوى, ولعمري إن الفقه والفهم في اللغة اسمان بمعنى واحد, وإنما يتكلم في عادة الاستعمال به قديما وحديثا, قال تعالى {لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ} الآية, فأحال قلة خوفهم من الله واستعظامهم سطوة الخلق على

---

(497) قال هانئ بن المتوكل: حدثني محمد بن عبادة المعافري قال: كنا عند أبي شريح - رحمه الله - فكثرت المسائل، فقال: قد دَرِنت قلوبُكم، فقوموا إلى خالد بن حميد المهري استقلوا قلوبَكم، وتعلموا هذه الرغائب والرقائق، فإنها تُجدِّدُ العبادة، وتورث الزهادة، وتجر الصداقة، وأقِلُّوا المسائل، فإنها في غير ما نزل تقسي القلب، وتورث العداوة. قال الذهبي: صدق والله. [سير النبلاء: 7/182 - 183]

وقال ابن الجوزي في "تلبيس إبليس" (ص 107) : (ومن ذلك أنهم - يعني الفقهاء - جعلوا النظر جُلَّ اشتغالِهم, ولم يمزجوه بما يرقق القلوب من قراءة القرآن وسماع الحديث وسيرة الرسول ﷺ وأصحابه, ومعلوم أن القلوب لا تخشع بتكرار إزالة النجاسة والماء المتغير, وهي محتاجة إلى التذكار والمواعظ لتنهضَ لطلب الآخرة, ومسائلُ الخلافِ وإن كانت من علم الشرع إلا أنها لا تنهض بكل المطلوب, ومن لم يطلع على أسرار سير السلف وحال الذي تمذهب له لم يمكنهم سلوك طريقهم, وينبغي أن يعلم أن الطبع لص, فإذا تُرِك مع أهل هذا الزمان سرق من طبائعهم فصار مثلهم, فإذا نظر في سير القدماء زاحمهم وتأدب بأخلاقهم, وقد كان بعض السلف يقول: حديث يرق له قلبي أحب إلي من مائة قضية من قضايا شريح, وإنما قال هذا لأن رقة القلب مقصودة, ولها أسباب) اهـ.

قلة الفقه[498]، فانظر إن كان ذلك نتيجةَ عدمِ الحفظ لتفريعات الفتاوى، أو هو نتيجةُ عدمِ ما ذكرناه من العلوم). وساق شواهد أثرية ثم قال: (ولست أقول: إنَّ اسمَ الفقه لم يكن متناوِلا للفتاوى في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول، أو بطريق الاستتباع، فكان إطلاقُهم له على علم الآخرة أكثر.

فبان من هذا التخصيصِ تلبيسٌ بَعَثَ الناسَ على التجرُّد له والإعراضِ عن علم الآخرة وأحكام القلوب، ووجدوا على ذلك مُعينا من الطبع، فإنَّ علم الباطن غامض، والعمل به عسير، والتوصل به إلى طلب الولاية والقضاء والجاه والمال مُتعذِّر، فوجد الشيطان مجالا لتحسين ذلك في القلوب بواسطة تخصيص اسم الفقه الذي هو اسمٌ محمود في الشرع)[499].

وقد قال ابن الجوزي في "منهاج القاصدين" : ("فصل في بيان علم المعاملة" فأما علم المعاملة، وهو علم أحوال القلب، كالخوف والرجاء، والرضا، والصدق، والإخلاص، إلى غير ذلك، فبه ارتفع كبارُ العلماء، وبتحقيقه اشتهرت أذكارُهم، كسفيان، ومالك، والشافعي، وأحمد، رحمهم الله، وسيأتي من أخبارهم في غضون كتابنا ما يدل على بلوغهم نهايةَ المعاملة. وقد أفردتُ لسفيان كتابا كبيرا، جمعت فيه أخبارَه وفضائله، وللإمام أحمدَ أيضا، وذكرت مالكا والشافعي في كتابي المسمى بـ "صفة الصفوة"، فلْتُطالَع أخبارُهم من تلك المواضع. وإنما انحطَّت رُتَبُ المتسمين بالفقهاء والعلماء عن تلك المقامات لتشاغُلِهم بصُوَر العلم من غير أخذِ النفس أن تبلغ إلى حقائقه، وتعمل بخفاياه)[500].

قلت: وقد ذُكِرَ للإمامِ أحمدَ الصدقُ والإخلاصُ، فقال: "بهذا ارتفع القوم"[501].

وقال بشر بن بكر: رأيت الأوزاعي في المنام مع جماعة من العلماء في الجنة، فقلت: وأين مالك بن أنس؟ فقيل: رفع، فقلت: بم ذا؟ قال: بصدقه[502].

("فقيه" اسم فاعل مِن "فقُه" لا من فقِه ولا فقَه)

قال القرافي: (يقال: فقِه بكسر القاف إذا فَهِم، وبفتحها إذا سبق غيرَه للفهم، وبضمها إذا صار الفقهُ له سَجِيَّةً. كذلك نقله ابن عطية في تفسيره[503]، وقاعدة العرب أنَّ اسمَ الفاعل

---

(498) لأن تمام الآية: {ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ}. (ز)

(499) إحياء علوم الدين 31/1 - 32

(500) منهاج القاصدين (ص 29 - 30)

(501) طبقات الحنابلة 61/1

(502) التمهيد لابن عبد البر 70/1

(503) انظر: المحرر الوجيز 279/2

مِن "فعَل" و"فَعِل" هو "فاعل"، نحو: ضرَب فهو ضارب، وسمِع فهو سامع، ومِن "فعُل" "فعيل"، نحو: ظرُف فهو ظريف، وشرُف فهو شريف، فلذلك كان "فقيه" مِن "فقُه" بالضم دون الآخَرَين)[504].

وقال الطوفي: (فقُه، بضمها: إذا صار الفقه له سجية وخُلُقا ومَلَكة)[505].

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (لأنه شأنُ أفعالِ السَّجايا الماضية نحو ظرُف فهو ظريف، وشرُف فهو شريف، وكَرُم فهو كريم)[506].

ويقول أهل النحو: أفعال السجايا والغرائز، أي: الطبائع، هي: ما دلت على معنًى قائمٍ بالفاعلِ لازمٍ له، وذلك مثل: "شَجُع، وجَبُن، وحَسُن، وقَبُح" [507].

فالسجية: الطبيعة والغريزة، والجمع سجايا مثل: عطية وعطايا[508].

قال السِّمْلالي[509] في "شرح التنقيح" : (الطبيعة والسجية والغريزة والجِبِلَّة والخليقة والسَّلِيقة: ألفاظٌ مترادفة بمعنًى واحد)[510].

قال الإسنوي: (فظهر أن الفقيه يدل على الفقهِ وزيادةِ كونِه **سجيةً**، وهذا أخصُّ من مطلق الفقه)[511].

ومن هنا قال الشيخ وهبة الزحيلي: (الفقيه: هو المجتهد، والمجتهد: هو الذي حصلت له **مَلَكَةٌ** يَقتدِر بها على استنباط الأحكام من أدلتها)[512].

قال ابن حمدان[513] في "صفة الفتوى" : (أما الفقيه على الحقيقة فهو مَن له أهلية تامة يمكنه أن يعرف الحكم بها إذا شاء معرفته جملة كثيرة عرفها من أمهات مسائل الأحكام

---

(504) شرح تنقيح الفصول 20/1

(505) شرح مختصر الروضة 132/1

(506) نفائس الأصول 120/1

(507) جامع الدروس العربية 46/1

(508) المصباح المنير 267/1 , ومختار الصحاح (ص 143)

(509) الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي، أبو عبد الله السّملالي: مفسر مغربي، من بلاد (سوس) له تصانيف، منها (الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة - خ) مباحث في نزول القرآن وكتابته، منه نسخة في الظاهرية بدمشق، و(نوازل) في فقه المالكية، و(شرح مورد الظمآن) توفي بتارودنت [سنة 899]، ودفن برأس وادي سوس. [الأعلام للزركلي 247/2]

(510) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب 173/1

(511) نهاية السول للإسنوي 18/1

(512) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 42/1

الشرعية الفروعية العملية بالاجتهاد والتأمل وحضورها عنده, فكلُّ فقيهٍ حقيقةً مجتهدٌ قاضٍ, لأن الاجتهاد بذل الجهد والطاقة في طلب الحكم الشرعي بدليله)[514].

وقال الزركشي في "تشنيف المسامع" : (إن قولهم في الفقه (إنه العلم بالأحكام المكتسب من أدلتها التفصيلية) صريحٌ في اعتبار الاجتهاد, لأن العلم المكتسب إنما يكون بالاستنباط، وذلك موافق لقولهم: الفقيه: المجتهد ... إلى آخره)[515].

وقال زكريا الأنصاري في "غاية الوصول" : (ولذا قلت كالأصل: (والمجتهد الفقيه)، كما قالوا: الفقيه المجتهد, لأنَّ ما صدقهما[516] واحد)[517].

وقال الشيخ محمد سعيد الباني: (حقيقة المفتي والفقيه والعالِم بعُرْف علماء أصول الفقه هو المجتهد)[518].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : (المجتهد الفقيه هو البالغ العاقل ذو مَلَكة يَقتدِر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها)[519].

(الاجتهاد)

والاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في تحصيل أمرٍ من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة, ولهذا يقال: اجتهد في حمل الحجر, ولا يقال: اجتهد في حمل الخردلة[520].

---

(513) أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحرّاني، أبو عبد الله: فقيه حنبلي أديب. ولد ونشأ بحران، ورحل إلى حلب ودمشق، وولي نيابة القضاء في القاهرة، فسكنها وأسنَّ وكف بصره وتوفي بها. من كتبه "الرعاية الكبرى" و"الرعاية الصغرى" كلاهما في الفقه، ومقدمة في أصول الدين. توفي سنة (695). [الأعلام للزركلي 119/1]

(514) صفة الفتوى (ص 14)

(515) تشنيف المسامع 128/1 - 129

(516) قال في "ضوابط المعرفة" (ص 45 - 46) : (لدى أهل هذا الفن -(يعني المناطقة)- اصطلاحان, هما المفهوم والماصدق. أما **المفهوم**: فيقصدون به المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان, واللفظ دلالة كلامية عليه. وأما **الماصدق**: فيقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني. قال: ولفظ (الماصدق) اسم صناعي مأخوذ في الأصل من كلمة (ما) الاستفهامية أو الموصولية, وكلمة (صدق) التي هي فعل ماض من الصدق, إذ كان يقال مثلا: على ماذا صدق هذا اللفظ ؟ فيقال في الجواب: صدق على كذا أو كذا, فاشتقوا من ذلك أو نحتوا كلمة (ماصدق) وعرفوها بـ "أل" التعريف فصاروا يقولون: (الماصدق), ويقصدون به ما أوضحنا) اهـ.

(517) غاية الوصول (ص 155)

(518) عمدة التحقيق (ص 341)

(519) البحر المحيط 229/8

(520) كشاف اصطلاحات الفنون 101/1



قال الراغب: (الاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدت رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر)[521].

وقال الجوهري: (الجَهْدُ والجُهد: الطاقة, وقرئ: {وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ} و{جَهْدَهُمْ})[522], قال ابن الجوزي: (الجُهْد لغة أهل الحجاز، ولغةُ غيرِهم: الجَهْد. قال أبو عبيدة: الجهد، بالفتح والضم سواء، ومجازه: طاقتهم, وقال ابن قتيبة: الجُهد: الطاقة, والجَهد: المشقة)[523], قال الفراء: الجُهد بالضم الطاقة, والجَهد بالفتح من قولك: اجْهَد جَهدك في هذا الأمر، أي: ابلُغ غايتك. ولا يقال: اجهد جُهدك. والجَهد: المشقة. يقال: جهد دابته وأجهدها، إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها, وجَهَد الرجل في كذا، أي: جَدَّ فيه وبالغ[524].

وقال الزركشي: (الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد، وهو المشقة، وهو الطاقة, ويلزم من ذلك أن يختصَّ هذا الاسمُ بما فيه مشقة، لتَخْرُجَ عنه الأمورُ الضروريةُ التي تُدرَك ضرورةً من الشرع، إذ لا مشقة في تحصيلها، ولا شك أن ذلك من الأحكام الشرعية.

وفي الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط)[525].

وقال الدسوقي: (الاجتهاد لغة: بذل الجهد في طلب المقصود, واصطلاحا: بذل الجهد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة)[526].

ولهذا قال الشيخ محمد حسنين مخلوف: (المجتهد هو الباذل وسعَه بالنظر في المآخذ الشرعية لاستنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي)[527].

قال الزركشي: (فقولنا: (بذل) أي: بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب, حتى لا يقع لومٌ في التقصير, وخرج بـ (الشرعي) اللغويُّ والعقلي والحسي، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهدا, وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهدا.

---

(521) المفردات (ص 208)

(522) الصحاح 460/2

(523) زاد المسير 284/2

(524) الصحاح 460/2

(525) البحر المحيط 227/8

(526) حاشية الدسوقي على شرح العضدية للسمرقندي (ص 15)

(527) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 141)



وإنما قلنا: (بطريق الاستنباط) ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهادا فهو لغة لا اصطلاحا)[528].

وقال الزركشي أيضا: (تنبيه: عُلِمَ من تعريفهم الفقهَ باستنباط الأحكام أنَّ المسائل المدوَّنة في كتب الفقه ليست بفقهٍ اصطلاحا، وأنَّ حافِظَها ليس بفقيه، وبه صرَّح العبدري في باب الإجماع من "شرح المستصفى", قال: وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروعي، وإنما الفقيه هو المجتهد الذي يُنتِج تلك الفروعَ عن أدلة صحيحة، فيتلقاها منه الفروعيُّ تقليدا, ويدونها ويحفظها. ونحوُه قولُ ابنِ عبد السلام: هُمْ نَقَلة فقهٍ لا فقهاءُ. وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب الحدود: الفقيه من له الفقه، فكل من له الفقهُ فقيهٌ، ومن لا فقهَ له فليس بفقيه. قال: والفقيه هو العالم بأحكام أفعال العباد التي يسوغ فيها الاجتهاد. وقال الغزالي: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألةٍ سمعها فليس بفقيه, حكاه عنه ابن الهمداني في "طبقات الحنفية")[529].

وقال ابن الهمام في "شرح الهداية" : (لا يفتي إلا المجتهد، وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، وأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوالَ المجتهد فليس بمفت، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد كأبي حنيفة على جهة الحكاية، فعُرف أن ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى، بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي)[530].

ولهذا قال الشيخ وهبة الزحيلي: (وإطلاقُ كلمةِ "الفقيه" أخيرا على متفقهة المذاهب من باب المجاز والحقيقة العرفية)[531].

قال التهانوي: (الفقه هو اسمُ عِلْمٍ من العلوم المدونة، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. والفقيه من اتصف بهذا العلم، وهو المجتهد. قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي: ظاهرُ كلامِ القوم أنه لا يُتَصَوَّر فقيهٌ غيرُ مجتهِد, ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق. نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الأحكام, وجوز في مسئلة دون مسئلة

---

(528) البحر المحيط 227/8

(529) السابق 38/1

(530) فتح القدير 256/7

(531) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 42/1

تحقق مجتهد ليس بفقيه, وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفن وإن لم يكن مجتهدا انتهى)[532].

قلت: والشيوع لا يقلب الحقائق, فلا يُصَيِّر غير الفقيه فقيها, فالفقه خاصة المجتهدين دون المقلدين.

قال القاضي عبد الوهاب: (التفقهُ مِن التفهُّم والتبين, ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون التقليد, لأن التقليد لا يثمر علما ولا يفضي إلى معرفة)[533].

وقال ابن تيمية: (التفقه في الدين: معرفة الأحكام الشرعية بأدلتها السمعية, فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفقها في الدين)[534].

وقال أيضا: (الفقه لا يكون إلا بفهم الأحكام الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصًّا واستنباطا)[535].

وقال تقي الدين السبكي فيما انتخبه من أصول الفقه للأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني ما نصُّه: (استدل الأستاذ فيه على عدم التقليد بإجماعنا على أنه لو حَفِظ مذهبَ الأئمة من دفترهم, ثم أراد أن يحكم به ويفتي, لم يكن له ذلك, لأنه جاهلٌ بدليلِ هذا المذهب, فكما حَرُم عليه تقليدُ الميت لجهله بدليل قولِه, حرم عليه تقليد الحي)[536].

قلت: فقد عرفت أن المطالعة لفروع الفقه وحفظها لا يصير به الرجل فقيها حتى يعلم مآخذها ودلائلَها, بل لو طالع النصَّ والدليلَ وحَفِظه, فإن ذلك لا يخرجه عن التقليد حتى يكون عالما بوجه الدلالة وكيفية إنتاج الدليل للمدلول.

ويشهد لهذا قولُ النبي ﷺ: "نَضَّرَ اللهُ امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، **فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه**". أخرجه أبو داود والترمذي.

قال الشافعي: (دَلَّ على أنه قد يَحمِلُ الفقهَ غيرُ فقيه, يكون له حافظا ولا يكون فيه فقيها)[537].

---

(532) كشاف اصطلاحات الفنون 1282/2

(533) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 47)

(534) مجموع الفتاوى 212/20

(535) الاستقامة 61/1

(536) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 43)

(537) الرسالة (ص 403)



وقال صاحب "تحفة الأحوذي" : ("فرب حامل فقه" أي: علم. "إلى من هو أفقه منه" أي: فرب حامل فقه قد يكون فقيها ولا يكون أفقه فيحفظه ويبلغه إلى من هو أفقه منه فيستنبط منه ما لا يفهمه الحامل أو إلى من يصير أفقه منه, إشارة إلى فائدة النقل والداعي إليه. قال الطيبي: هو صفة لمدخول (رُبَّ) استغني بها عن جوابها أي: رب حامل فقه أداه إلى من هو أفقه منه. "ورب حامل فقه ليس بفقيه" بين به أن راوي الحديث ليس الفقهُ من شرطه, إنما شرطُه الحفظ, وعلى الفقيه التفهمُ والتدبر, قاله المناوي)[538].

وقال ابن تيمية: (قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ وقد سئل: "هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال: لا؛ والذي فلق الحبة وبرأ النسمة؛ إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه". فهذا الفهم هو بمنزلة الكَلَأ والعشب الذي أنبتته الأرض الطيبة. وهو الذي تميزت به هذه الطبقة عن الطبقة الثانية؛ وهي التي حَفِظت النصوصَ فكان همها حفظها وضبطها؛ فوردها الناسُ وتلقوها بالقبول؛ واستنبطوا منها واستخرجوا كنوزها واتجروا فيها؛ وبذروها في أرضٍ قابلة للزرع والنبات؛ ورووها كلٌّ بحسبه {قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ}. وهؤلاء الذين قال فيهم النبي ﷺ: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها؛ ثم أداها كما سمعها؛ فرب حامل فقه وليس بفقيه؛ ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه". وهذا عبدُ الله بن عباس ﷺ حبر الأمة؛ وترجمان القرآن, مقدارُ ما سمعه من النبي ﷺ لا يبلغ نحوَ العشرين حديثا الذي يقول فيه: "سمعت ورأيت", وسمع الكثيرَ من الصحابة, وبُورك له في فهمه والاستنباط منه حتى ملأ الدنيا علما وفقها, قال أبو محمد بن حزم: وجمعت فتواه في سبعة أسفار كبار, وهي بحسب ما بلغ جامِعَها, وإلا فعِلْمُ ابن عباس كالبحر, وفقهُه واستنباطه وفهمه في القرآن بالموضع الذي فاق به الناس, وقد سمعوا ما سَمِعَ وحفظوا القرآن كما حفظه, ولكن أرضه كانت من أطيب الأراضي وأقبلها للزرع, فبذر فيها النصوص فأنبتت من كل زوج كريم, وذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء, والله ذو الفضل العظيم. وأين تقع فتاوى ابن عباس وتفسيره واستنباطه من فتاوى أبي هريرة وتفسيره؟ وأبو هريرة أحفظُ منه؛ بل هو حافظُ الأمة على الإطلاق: يؤدي الحديثَ كما سَمِعه ويدرسه بالليل درسا؛ فكانت همته مصروفة إلى الحفظ وتبليغ ما حَفِظَه كما

(538) تحفة الأحوذي 348/7

سمعه، وهمة ابن عباس مصروفة إلى التفقه والاستنباط وتفجير النصوص وشَقِّ الأنهار منها واستخراجِ كنوزها)[539].

ولهذا كان محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يقول: ما رأيت مثل الشافعي، كان أصحاب الحديث يجيئون إليه، ويعرضون عليه غوامض علم الحديث، فكان يُوقفهم على أسرارٍ لم يعرفوها ولم يقفوا عليها، فيقومون وهم متعجبون منه[540].

وقال فوران: ماتت امرأةٌ لبعض أهل العلم، قال: فجاء يحيى بن معين والدورقي. قال: فلم يجدوا امرأة تُغسلها إلا امرأة حائض. قال: فجاء أحمد بن حنبل، وهم جلوس، فقال: ما شأنُكم؟ فقال أهل المرأة: ليس نجد غاسلة إلا امرأة حائض، قال: فقال أحمد بن حنبل: أليس ترْوُون عن النبي ﷺ: "يا عائشة، ناوليني الخُمْرة. قالت: إني حائض، فقال: إن حيضتك ليست في يدك"، يجوز أن تغسلها. قال: فخجلوا وبقوا[541].

وعن أبي عياد الكوفي قال: قال لي الأعمش: كيف ترك صاحبُكم - يعني أبا حنيفة - قولَ ابنِ مسعود "بيع الأمة طلاقها"، قلت له: تركه لحديثك الذي حدثته به، فقال: وأي حديث؟ فقلت: إنه يقول إنك حدثته به عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن بريرة حين بيعت وأعتقت خُيِّرت، فقال الأعمش: إن أبا حنيفة لفقيه، وأعجبه ذلك[542].

وقال عبيد الله بن عمرو: كنا عند الأعمش وهو يسأل أبا حنيفة عن مسائل ويجيبه أبو حنيفة، فيقول له الأعمش: من أين لك هذا؟ فيقول: أنت حدثتنا عن إبراهيم بكذا وحدثتنا عن الشعبي بكذا، قال: فكان الأعمش عند ذلك يقول: يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة[543].

---

(539) مجموع الفتاوى 93/4 - 94 . وقال ابن الوزير اليماني: (قد كان أبو هريرة ﷺ أحفظَ الصحابة رضي الله عنهم، ولم يكن أعلمَهم، ولا أفقههم، ولا أفضلهم، وقد كان معاذ أفقههم، وزيد أفرضهم، وعليّ أقضاهم، وأبيّ أقرأهم، والخلفاء أفضلهم). [الروض الباسم 325/2] . وقال ابن القيم: (وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمرو أحفظ الصحابة للحديث وأكثرهم رواية له، وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفقه منهما، بل عبد الله بن عباس أيضا أفقه منهما ومن عبد الله بن عمر). [إعلام الموقعين 116/3]

(540) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 64)

(541) ذيل طبقات الحنابلة 297/1

(542) الانتقاء لابن عبد البر (ص 147)

(543) نصيحة أهل الحديث للخطيب البغدادي (ص 45)

وقال الربيع: سمعت الشافعي قال لبعض أصحاب الحديث: أنتم الصيادلة، ونحن الأطباء[544].

قال ابن عبد البر: (ومن هنا قال الزُّبَيدي[545]: إنَّ مَن يحمل الحديث ولا يعرف فيه التأويل كالصيدلاني)[546].

وقال ابن الجوزي: (الصيدلاني: العطار وعنده الحوائج, ولا يستطيع تركيبَها إلا الطبيب, فالمحدث الخالي عن الفقه كالعطار)[547].

قال يحيى بن يمان: يكتب أحدُهم الحديثَ ولا يتفهم ولا يتدبر, فإذا سئل أحدُهم عن مسألةٍ جلس كأنه مكاتب[548].

ولهذا قال مالك: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما هو نورٌ يضعه الله في القلوب. قال ابن النحوي: يعني بذلك فَهْمَ معانيه واستنباطه، وقد نفى - ﷺ - العلمَ عمَّن لا فهمَ له حيث قال: "رب حامل فقه ليس بفقيه"[549].

وقال الخطيب البغدادي: (وليعلم أنَّ الإكثارَ من كتب الحديث وروايته لا يَصير به الرجلُ فقيها، وإنما يتفقه باستنباط معانيه، وإنعام التفكير فيه)[550].

---

(544) سير أعلام النبلاء 23/10

(545) قال ابن خلكان: (أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد الله بن مذحج بن محمد بن عبد الله بن بشر الزبيدي الإشبيلي نزيل قرطبة؛ كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة، وكان أخبر أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر، إلى علم السير والأخبار، ولم يكن بالأندلس في فنه مثله في زمانه، وله كتب تدل على وفور علمه, منها: مختصر كتاب العين, وكتاب طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس من زمن أبي الأسود الدؤلي إلى زمن شيخه أبي عبد الله النحوي الرباحي، وله كتاب الرد على ابن مسرة وأهل مقالته سماه هتك ستور الملحدين, وكتاب لحن العامة, وكتاب الواضح في العربية وهو مفيد جدا، وكتاب الأبنية في النحو ليس لأحدٍ مثلُه... توفي يوم الخميس مستهل جمادى الآخرة سنة تسع وسبعين وثلثمائة بإشبيلية، ودفن ذلك اليوم بعد صلاة الظهر، وصلى عليه ابنه أحمد، وعاش ثلاثا وستين سنة، رحمه الله تعالى... والزبيدي: بضم الزاي وفتح الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها دال مهملة، هذه النسبة إلى زبيد، واسمه منبه بن صعب بن سعد العشيرة بن مذحج، وهو الذي سمي بالأكمة المذكورة، وزبيد قبيلة كبيرة باليمن خرج منها خلق كثير من الصحابة وغيرهم، رضي الله عنهم). وفيات الأعيان 372/4 - 374

(546) جامع بيان العلم 1029/2

(547) آفة أصحاب الحديث (ص 68)

(548) جامع بيان العلم وفضله 1031/2

(549) التوضيح لشرح الجامع الصحيح 353/3 . على أن القسطلاني قال في "إرشاد الساري" 4/1 : (وخص الفقه بالذكر دون العلم إيذانا بأن الحامل غيرُ عارٍ عن العلم, إذ الفقه علم بدقائق العلوم المستنبطة من الأقيسة, ولو قال غير عالم لزم جهله).

وقال ابن عبد البر: (الذي عليه جماعةُ فقهاءِ المسلمين وعلمائِهم ذمُّ الإكثار دون تفقُّهٍ ولا تدبُّر)[551].

وقال أيضا: (أمَّا طَلَبُ الحديث على ما يطلبه كثيرٌ من أهل عصرنا اليومَ دون تفقُّهٍ فيه ولا تدبر لمعانيه فمكروهٌ عند جماعة أهل العلم)[552].

وقال أيضا: (إنما عابوا الإكثارَ خوفا من أن يرتفع التدبرُ والتفهم، ألا ترى ما حكاه بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال: سألني الأعمش عن مسألة، وأنا وهو لا غير، فأجبته، فقال لي: من أين قلتَ هذا يا يعقوب؟ فقلت: بالحديث الذي حدثتني أنت، ثم حدثته، فقال لي: يا يعقوب إني لأحفظ هذا الحديثَ من قبل أن يجتمع أبواك, ما عرفت تأويلَه إلا الآن. وروي نحوُ هذا أنه جرى بين الأعمش وأبي يوسف وأبي حنيفة فكان من قول الأعمش: أنتم الأطباء ونحن الصيادلة)[553].

وقال حمد بن جعفر التميمي الكوفي: قال لنا أبو العباس بن عقدة يوما، وقد سأله رجلٌ عن حديث، فقال: أقِلُّوا من هذه الأحاديث، فإنها لا تصلح إلا لمن عَلِمَ تأويلَها[554].

وقال خالد بن عبد الله: سمعت ابن شبرمة يقول: أَقْلِلِ الرواية تَفْقَهْ[555].

وقال معصب الزبيري: سمعت مالكَ بن أنس قال لابنَي أخته أبي بكر وإسماعيل ابني أبي أويس: أراكُما تُحِبَّان هذا الشأنَ وتطلبانه؟ قالا: نعم، قال: إن أحببتما أن تنتفعا به، وينفع الله بكما، فأقِلَّا منه، وتفقَّها[556].

وقال الإمام أحمد: كان الشافعي أفقهَ الناس في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ, وكان قليلَ الطلب للحديث[557].

وقال مالك: ما أكثر أحدٌ من الحديث فأنجح، قال ابن الجوزي: وإنما الإشارة إلى ما ذكرت من التشاغل بكثرة الطرق والغرائب فيفوت الفقه[558].

---

(550) الفقيه والمتفقه 159/2

(551) جامع بيان العلم وفضله 1013/2

(552) السابق 1020/2

(553) السابق 1029/2 - 1030

(554) الفقيه والمتفقه 158/2

(555) جامع بيان العلم وفضله 1014/2

(556) الفقيه والمتفقه 159/2 , وانظر: ترتيب المدارك 155/3

(557) ترتيب المدارك 182/3



وقال أبو علي النيسابوري: لم يكن بالعراق في أقران بن صاعدٍ أحدٌ في فهمه, **والفهم عندنا أجلُّ من الحفظ**[559].

وقال الإمام أحمد: معرفةُ الحديثِ والفقهُ فيه أعجبُ إليَّ من حفظه[560].

وقال أحمد بن الحسن الترمذي: سمعت أبا عبد الله يقول: إذا كان يعرف الحديث ويكون معه فقهٌ أحبُّ إليَّ من حفظ الحديث لا يكون معه فقه[561].

وقال الربيع: سمعت الشافعي يقول لأبي علي بن مقلاص: تريد تحفظ الحديث وتكون فقيها؟ هيهات ما أبعدك من ذلك.

قال البيهقي: (وإنما أراد به حفظَه على رسم أهل الحديث من حفظ الأبواب والمذاكرة بها، وذلك علمٌ كثير إذا اشتغل به فربما لم يتفرغْ إلى الفقه, فأما الأحاديثُ التي يحتاج إليها في الفقه فلا بد من حفظها معه، فعلى الكتاب والسنة بناء [على][562] أصول الفقه, وبالله التوفيق.

وقد أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: أخبرني أبو عبد الله: محمد بن إبراهيم المؤذن قال: سمعت عبد الله بن محمد بن الحسن يقول: سمعت إبراهيم بن محمد الصيدلاني يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي[563] يقول: ذاكرتُ الشافعي فقال: لو كنتُ أحفظ كما تحفظ لغلبت أهلَ الدنيا.

وهذا لأن إسحاق الحنظلي كان يحفظه على رسم أهل الحديث، ويسرد أبوابَه سردا، وكان لا يهتدي إلى ما كان يهتدي إليه الشافعيُّ من الاستنباط والفقه, وكان الشافعي يحفظ من الحديث ما كان يحتاج إليه، وكان لا يستنكف من الرجوع إلى أهله فيما اشتبه عليه منه, وذلك لشدة اتقائه لله عز وجل، وخشيته منه، واحتياطه لدينه.

---

(558) الآداب الشرعية لابن مفلح 122/2 - 123

(559) تذكرة الحفاظ 240/2

(560) الفتاوى الكبرى لابن تيمية 343/5 , والفروع لابن مفلح 354/2

(561) الآداب الشرعية لابن مفلح 122/2

(562) كذا في المطبوع, ولعلها زائدة. (ز)

(563) في "سير أعلام النبلاء" للذهبي 372/11 : (قال حنبل: سمعت أبا عبد الله، وسئل عن إسحاق بن راهويه، فقال: مثل إسحاق يسأل عنه؟! إسحاق عندنا إمام. وعن الإمام أحمد أيضا قال: لا أعرف لإسحاق في الدنيا نظيرا. قال النسائي: ابن راهويه أحد الأئمة، ثقة، مأمون. سمعت سعيد بن ذؤيب يقول: ما أعلم على وجه الأرض مثل إسحاق. وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: والله لو كان إسحاق في التابعين، لأقروا له بحفظه وعلمه وفقهه).

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: حدثني أبو تراب المذكر، بالنوقان، قال: حدثنا محمد بن المنذر قال: سمعت محمد بن أحمد بن الحسين قال: سمعت الحميدي يقول: صحبت الشافعي من مكة إلى مصر فكنت أستفيد منه المسائل، وكان يستفيد مني الحديث)[564].

وقال ابن رشد في "البيان والتحصيل" : (قال ابن القاسم: وسمعت مالكا يقول: قلما اجتمع في رجلٍ الفتيا والحفظ، يريد رواية الأحاديث. قال محمد بن رشد: يريد أنَّ الاشتغالَ برواية الأحاديث والإكثار منها وبحفظها يَشغَلُ عن التفقُّه فيما يحتاج إلى التفقه فيه منها، وهو ما تقتضيه الأحكامُ والحلال والحرام، فقلما يُوجَد مَن يتحقق بالقيام على الوجهين. وقد قال بعض العلماء: ما ناظرت قطُّ ذا علمٍ إلا غلبني، ولا ناظرت ذا علمين إلا غلبته. فالتقلُّلُ من الروايات مع التفقُّه فيها أولى من الإكثار منها مع قلة التفقه فيها، فقد قال رسول الله- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين")[565].

وقد قال الخطيب البغدادي: (إنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين لجهلهم أصولَ الفقه وأدلته في ضمن السنن مع عدم معرفتهم بمواضعها, فإذا عُرف صاحبُ الحديث بالتفقه خرست عنه الألسن وعظم محلُّه في الصدور والأعين وخشي من كان عليه يطعن)[566].

وقال الماوردي: (وربما اعتنى المتعلم بالحفظ من غير تصور ولا فهم حتى يصير حافظا لألفاظ المعاني قيما بتلاوتها وهو لا يتصورها ولا يفهم ما تضمنها, يروي بغير روية، ويخبر عن غير خبرة, فهو كالكتاب الذي لا يدفع شبهة، ولا يؤيد حجة. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: "همة السفهاء الرواية, وهمة العلماء الرعاية". وقال ابن مسعود ﷺ: كونوا للعلم رعاة، ولا تكونوا له رواة، فقد يرعوي من لا يروي، ويروي من لا يرعوي)[567].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية, فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها, فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون, وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة, فلا يحصلون على طائلٍ من ملكة التصرُّف في العلم والتعليم, ثم

---

(564) مناقب الشافعي للبيهقي 152/2 - 153

(565) البيان والتحصيل 502/18

(566) نصيحة أهل الحديث (ص 40)

(567) أدب الدنيا والدين (ص 58)



بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكتَه قاصرةً في علمه إن فاوض أو ناظر أو عَلَّم، وما أتاهم القصورُ إلا مِن قِبَل التعليم وانقطاع سنده وإلا فحفظُهم أبلغُ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به وظنِّهم أنه المقصودُ من الملكة العلمية، وليس كذلك، ومما يشهد بذلك في المغرب أنَّ المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة، وهي بتونس خمس سنين، وهذه المدة بالمدارس على المتعارَف هي أقلُّ ما يتأتى فيها لطالب العلم حصولُ مبتغاه من الملكة العلمية أو اليأس من تحصيلها، فطال أمدُها في المغرب لهذه المدة لأجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة لا مما سوى ذلك)[568].

وقال صديق حسن خان: (اعلم أن من كان عنايته بالحفظ أكثرَ من عنايته إلى تحصيل الملكة، لا يحصل على طائل من ملكة التصرف في العلم، ولذلك ترى من حصل الحفظ لا يحسن شيئا من الفن، وتجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر، كأكثر فقهاء المغرب وطلبة علمه من أهل بخارى وبغداد وكابل وقندهار ومن إليها من المدن والأمصار. ومن ظن أنه المقصود من الملكة العلمية فقد أخطأ، وإنما المقصود هو: ملكة الاستخراج والاستنباط وسرعة الانتقال من الدوالِّ إلى المدلولات ومن اللازم إلى الملزوم وبالعكس، فإن انضم إليها ملكة الاستحضار فنعم المطلوب، وهذا لا يتم بمجرد الحفظ، بل الحفظ من أسباب الاستحضار، وهو راجع إلى جودة قوة الحافظة وضعفها، وذلك من أحوال الأمزجة الخلقية وإن كان مما يقبل العلاج)[569].

وقال الحازمي في "الاعتبار" : (الخَطْبُ في ظواهر الأخبار يسير، وتجشُّمُ كلفها غير عسير، وإنما الإشكال في كيفية استنباط الأحكام من خفايا النصوص)[570].

قال إسحاق الحربي سمعت أبا عبدالله (يعني الإمام أحمد) يقول: من أراد الحديث خدمه، قلت لأبي عبد الله: كم يقنع الرجل أن يكتب من الحديث؟ قال لي: يا إسحاق خدمة الحديث أصعبُ مِن طلبه، قلت: ما خدمته؟ قال: النظرُ فيه[571].

---

(568) المقدمة (ص 545 - 546)

(569) أبجد العلوم (ص 134)

(570) الاعتبار (ص 4) . قال أبو عبد الله بن النجار في (تاريخه) : كان الحازمي من الأئمة الحفاظ، العالمين بفقه الحديث ومعانيه ورجاله. [سير أعلام النبلاء 168/21]

(571) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 113/1



وقال أنس بن سيرين: أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قد فقهوا[572].

وروى ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" وابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن محمد بن الفضل البزاز قال: سمعت أبي يقول: حججت مع أحمد بن حنبل ونزلنا في مكان واحد, فلما صليت الصبح درت المسجد فجئت إلى مجلس سفيان بن عيينة, وكنت أدور مجلسا مجلسا طلبا لأحمد بن حنبل حتى وجدت أحمد عند شاب أعرابي وعلى رأسه جمة, فزاحمته حتى قعدت عند أحمد بن حنبل, فقلت: يا أبا عبد الله تركت بن عيينة عنده الزهري وعمرو بن دينار وزياد بن علاقة والتابعون ما الله به عليم, فقال لي: اسكت, فإنْ فاتك حديث بعُلُوٍّ تجده بنزول, ولا يضرك في دينك ولا في عقلك, وإن فاتك عقلُ هذا الفتى أخاف أن لا تجده إلى يوم القيامة, ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله عز وجل من هذا الفتى القرشي, قلت: من هذا؟ قال: محمد بن إدريس الشافعي[573].

وقال ابن عبد البر في "الانتقاء" : (ذكر أبو عمر الزاهد محمد بن عبدالواحد غلام ثعلب قال: أنا أبو على الحسن بن عبيدالله الخرقي قال: قال لي صالح بن أحمد بن حنبل: لقينى يحيى بن معين فقال لي: أما يستحي أبوك مما يفعل؟ فقلت: وما يفعل؟ قال: رأيته مع الشافعيِّ والشافعيُّ راكبٌ وهو راجل, ورأيته قد أخذ بركابه, فقلت ذلك لأبي, فقال لي: قل له إذا لقيته: إن أردت أن تتفقه فتعالَ فخُذْ بركابه الآخر)[574].

وقال داود في كتاب "مناقب الشافعي" : (قال لي إسحاق بن راهويه: ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعي بمكة فسألته عن أشياء, فوجدته فصيحا حسن الأدب, فلما فارقناه أعلمني جماعةٌ من أهل الفهم بالقرآن أنه كان أعلمَ الناس في زمانه بمعاني القرآن, وأنه قد أوتي فيه فَهْمًا, فلو كنت عرفته للزمته. قال داود: ورأيته يتأسف على ما فاته منه)[575].

قلت: وحاصل ما تقدم أنَّ مجرَّدَ العلم بالدليل لا يستلزم العلمَ بالمدلول.

وقد وقعت الإشارة إلى هذا المعنى في خطبة كتاب "المعتبر في تعليل المختصر" لعوض بن أحمد الشرواني, وهو شرح لمختصر المختصر لأبي محمد الجويني, حيث قال ما نصُّه: (سألني مَن

---

(572) المحدث الفاصل للرامهرمزي (ص 560)

(573) الجرح والتعديل 203/7 - 204 , وتاريخ دمشق 331/51

(574) الانتقاء (ص 75)

(575) مقدمة أحمد شاكر لكتاب الرسالة للشافعي (ص 6)



شُغِف بهذا الكتاب أن أشرحه بالدليل والتعليل, ليعرف الأدلة ومعانيَها, ليكون على هدى البصيرة, لا على عمى القلب)[576].

فقوله (ليعرف الأدلة ومعانيها) معناه أن يعرف الدليل ووجه دلالته على المدلول, وبهذا يتجافى عن طريق التقليد وسبيل العوام.

قال الإسنوي في "شرح المنهاج" : (العامي في عرفهم كلُّ من لا يتمكن من إدراك الأحكام الشرعية من الأدلة ولا يعرف طُرُقَها)[577].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (العاميُّ في عامَّة أحوالِه لا يدري مَن الذي دليلُه أقوى من المختلِفِين والذي دليلُه أضعف, ولا يعلم هل تساوت أدلتُهم أو تقاربت أم لا, لأنَّ هذا لا يعرفه إلا من كان أهلا للنظر, وليس العاميُّ كذلك)[578].

وقال الفلاني في "إيقاظ الهمم" : (قال شيخ مشايخنا محمد حياة السندي ناقلا عن "خزانة الروايات" : المراد بالعامي هنا هو العامي الصِّرْفُ الجاهل الذي لا يعرف معنى النصوص والأحاديث وتأويلاتها, وأما العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية وثبت عنده صحتها من المحدثين أو من كتبهم الموثوقة المشهورة المتداولة فيجوز له العملُ عليها وإن كان مخالفا لمذهبه, إلى أن قال: وأما قول أبي يوسف أنه يجب على العاميِّ الاقتداءُ بالفقهاء فمحمولٌ على العامي الصِّرْف الذي لا يعرف معنى الأحاديث وتأويلاتها, لأنه أشار إليه صاحب "الهداية" بقوله لعذر عدم الاهتداء إلى معرفة الأحاديث, وكذا قوله وإن عرفت تأويله يجب الكفارة, يشير إلى أن المراد بالعامي غيرُ العالم, وفي الحميدي: العامي منسوبٌ إلى العامة وهم الجهال, فعُلِم من هذه الإشارات أنَّ مراد أبي يوسف بالعاميِّ الجاهلُ الذي لا يعرف معنى النص انتهى ملخصا)[579].

ومن هنا قال ابن عبد البر: (إن العامة لا بُدَّ لها من تقليد علمائِها عند النازلة تنزل بها, لأنها لا تتبين موقعَ الحجة, ولا تصل, لعدم الفهم إلى علم ذلك, لأن العلم درجات لا سبيلَ منها إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائلُ بين العامة وبين طلب الحجة، والله أعلم، ولم تختلف العلماءُ أن العامة عليها تقليدُ علمائها, وأنهم المرادون بقول الله عز وجل: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ

(576) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 59)

(577) إيقاظ الوسنان (ص 57)

(578) الموافقات 164/1

(579) إيقاظ الهمم (ص 38 - 39)

الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره ممن يثق بميزه بالقبلة إذا أشكلت عليه، فكذلك مَن لا علم له ولا بصر بمعنى ما يدين به لا بد له من تقليد عالمه)[580].

وقال ابن القيم: (وإذا لم تكن ثَمَّة أهليةٌ قطٌّ ففرضُه ما قال الله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، وقول النبي - ﷺ - : "ألا سألوا إذا لم يعلموا، إنما شفاء العي السؤال")[581].

ومن هنا قال الفلاني في "إيقاظ الهمم" : (ليس لغير العامي تقليدٌ بغير برهان وحجة)[582].

قلت: وقد عرفتَ أن معرفة الدليل لا تستلزم معرفة معناه ومدلولِه، فمن عرف الدليل ولم يفهم مدلولَه، لم يجاوز مقام التقليد.

ولهذا قال الغزالي: (لا فرق في التقليد بين تعليم الدليل أو تعلم المدلول، فتلقينُ الدليلِ شيءٌ، والاستدلال بالنظر شيءٌ آخر بعيدٌ عنه)[583].

وقال ابن عاشور: (التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول، **وذلك لا يسمى استدلالا**)[584].

وقال حسنين محمد مخلوف: (التقليد كما يكون في الحكم يكون في الدليل)[585].

ولهذا لما قال الجويني في "الورقات" : (التقليد: قبول قول القائل بلا حجة)، قال السوسي: (احترز بقوله (بلا حجة) مما إذا قَبِل قولَه لحجةٍ ذكرها، فإنه لا يكون تقليدا بل اجتهادا **إنْ عَلِم تلك الحجةَ وفَهِم دلالتها على الحكم، وإلا فهو في رتبة التقليد وإن ذُكِرَتْ له الحجة**)[586].

فانظر كيف أن معرفته للحجة لا تخرجه عن دائرة التقليد حتى يفهم دلالتها على الحكم، أي وجه لزوم الحكم لها، وهو المعبر عنه بـ"وجه الدليل" و"وجه الدلالة" .

ولهذا قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين للسنوسي: (قوله (ويسرد في ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكرُه له **مبيّنا له وجهَ الدلالة**، كأن يقال له: العالم حادث،

---

(580) جامع بيان العلم وفضله 988/2 , وانظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي 133/2

(581) إعلام الموقعين 181/4

(582) إيقاظ الهمم (ص 2)

(583) إحياء علوم الدين 94/1

(584) حاشية التوضيح والتصحيح 23/1

(585) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 20 و82)

(586) حاشية السوسي على قرة العين (ص 167)



وكل حادث له صانع، **ويبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج**، وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط، وإن كان مقلدا في الدليل، فيلزم المحذور السابق في إلزام التصديق بما لا تُعلَم صحتُه، إذ **لا فرق في التقليد بين الدليل والمدلول**)[587].

قال الغزالي: (لا يُدرك مقتضى الدليل إلا بالتأمُّل، فإذا تأمل وأدرك لم يكن مقلدا لمُعَلّمِه بل كان كمُتَعَلّمٍ للأدلة الحسابية)[588].

وقد قرر ابن سينا أنَّ حضورَ مقدمتي القياس في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة، بل لا بد مع حضور المقدمتين مِن التفطُّنِ لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية[589].

فيكون التأمل والالتفات إلى وجه الدليل وكيفية الاندراج شرطا للعلم بالمدلول.

ولهذا شرطوا للمجتهد كما في "روضة الناظر" (معرفة الأدلة **وشروطها)** قال ابن بدران: (أي: يحتاج المجتهد أن يعرف تقريرَ الأدلة وما يتقوم ويتحقق به نصبُ الدليل **ووجه دلالته على المطلوب)**[590].

(وجه الدليل ووجه الدلالة)

قال الغزالي في "المستصفى" : (وجه لزوم النتيجة من المقدمات هو الذي يُعبَّر عنه بوجه الدليل)[591].

وقال الجرجاني في "شرح المواقف" : (وأما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فأمران:

الأول: أن يكون النظر في الدليل دون الشبهة، وهي التي تُشْبِهُ الدليلَ وليست به[592].

الثاني: **أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول**، وهي أمرٌ ثابتٌ للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول، كالحدوث أو الإمكان للعالم، فإن النظر في

---

(587) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 96)

(588) فضائح الباطنية (ص 94) , وقال فيه أيضا (ص 87) : (والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية فليس في الفطرة ما يرشد إلى الأدلة فيه، بل بل لا بد فيه من التعلم، لا ليقلد المعلم فيه بل لينبهه المعلم على طريقه ثم يرجع العاقلُ فيه إلى نفسه فيدركه بنظره).

(589) المحصل للرازي (ص 49) , ولباب المحصل لابن خلدون (ص 80)

(590) نزهة الخاطر العاطر 511/2 , وانظر: شرح مختصر الروضة 583/3

(591) المستصفى (ص 41)

(592) وقال بعضهم: (الشبهة: مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه إذا حقق النظر فيه ذهب). [التوقيف على مهمات التعاريف (ص 201)] . قال في "دستور العلماء" 142/2 : (وهو يذكر ويؤنث، لأن الضابطة المضبوطة: أن التأنيث إذا كان غير مرتب على التذكير يجوز في مثله التذكير والتأنيث، والشبهة كذلك، إذ لا يقال شبه ثم شبهة).

الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب, لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه, كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره)[593].

ولهذا قال المحلي في بيان معنى النظر الصحيح: (بأن يكون النظرُ فيه من الجهة التي من شأنها أنْ يَنتقِلَ الذهنُ بها إلى ذلك المطلوب, المسماةِ وجهَ الدلالة).

قال العطار: (قوله: "أن ينتقل الذهن بها" أي: بسببها, وقوله "المسماة" نعت ثان للجهة, وقوله "وجه الدلالة" أي: سببها)[594].

قال الغزالي: (العلم الحاصل المطلوب هو المدلولُ، وازدواجُ الأصلين المُلزِمين لهذا العلم هو الدليل, **والعلمُ بوجهِ لزومِ هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علمٌ بوجهِ دلالةِ الدليل**، وفكرُك الذي هو عبارةٌ عن إحضارك الأصلين في الذهن, وطلبُك التفطُّنَ لوجه لزومِ العلم الثالث من العلمين الأصلين, هو النظر.

فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن, وهذا يسمى فكرا، والآخر: تَشَوُّفُك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين, وهذا يسمى طلبا.

فلذلك قال من جرَّد التفاتَه إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حدَّ النظر: إنه الفكر, وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر: إنه طلبُ علم أو غلَبةِ ظن, وقال من التفت إلى الأمرين جميعا: إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن.

فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجهَ الدلالة وحقيقةَ النظر, ودعْ عنك ما سُوِّدَتْ به أوراق كثيرة من تطويلاتٍ وترديدِ عباراتٍ لا تشفي غليلَ طالبٍ ولا تسكن نهمة متعطش, ولن يعرف قدرَ هذه الكلمات الوجيزة إلا مَن انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعةِ تصانيفَ كثيرة.

فإن راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حد النظر, دل ذلك على أنك لم تَحْظَ من هذا الكلام بطائل, ولم ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يُرتَّبان ترتيبا مخصوصا، وعِلْمٌ ثالثٌ يلزم منهما, وليس عليك فيه إلا وظيفتان: إحداهما: إحضارُ العلمين في ذهنك، والثانية: التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تُعبِّر به عن الفكر الذي هو إحضار

---

(593) شرح المواقف مع حاشيتي عبد الحكيم وحسن جلبي 250/1 - 251

(594) العطار على المحلي 168/1



العلمين في ذهنك، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعا، فإن العبارات مباحةٌ والاصطلاحات لا مشاحَّة فيها.

فإن قلت: غرضي أن أعرف اصطلاحَ المتكلمين, فإنهم عبروا بالنظر عماذا؟ فاعلم أنك إذا سمعتَ واحدا يَحُدُّ النظر بالفكر، وآخرُ بالطلب، وآخر بالفكر الذي هو يطلب به، لم تستَرِبْ في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرِض الكلام في حد النظر مسألةً خلافية, ويستدل لصحةِ واحدٍ من الحدود, وليس يدري أن حظَّ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلافَ فيه, وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه.

وإذا أنت أنعمتَ النظرَ واهتديتَ للسبيل عرفتَ قطعا أنَّ أكثر الأغاليطِ نشأت مِن ضَلال مَن طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات, ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق وترك التحقيق)[595].

(التفاوت في إدراك جهات الدلالة وأوجه الاستدلال)

ثم تتفاوت أنظار العلماء في اقتناص اللوازم تبعا لتفاوت الفهوم والقرائح والمواهب الربانية, قال التبريزي في "تنقيحه" : (إنَّ وجوهَ أدلة الدلائل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين, فيختص البعضُ بدَرْك ضُروبٍ منها)[596], وقال الزركشي: (إن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح)[597], وقال الجويني: (إن الظنون تختلف طرقها، وتتفاوت سبلها، وتتردد أنحاؤها على حسب اختلاف القرائح والطباع)[598], وقال الطوفي: (إن مجاري الظنون تختلف باختلاف القرائح والفهوم, ولهذا ترى العلماء على اختلاف طبقاتهم وتفاوت درجاتهم من المجتهد المطلق والمقيد, يكون الراجح عند بعضهم مرجوحا عند بعض, وما ذاك إلا لتفاوت الخواطر وتباين القرائح في مجاري الظنون)[599], وقال القاضي نجم الدين القدسي صاحب الركن الطاوسي في كتابه "الفصول" : (أسرار القرآن والسنة كثيرة, ومظانها دقيقة, وعقول الناس في فهمها مختلفة, حتى إن منهم من يتكلم على الآية الواحدة أو الحديث الواحد

---

(595) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 82 - 84)

(596) الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 69)

(597) البحر المحيط 230/8

(598) الغياثي (ص 297)

(599) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (ص 268)

مجلدات كثيرة في فوائدها ودلالتها, ومع ذلك لا ينتهي)[600] , وقال ابن تيمية: (إنَّ ظهورَ المدارك الشرعية للأذهان وخفاءَها عنها أمرٌ لا ينضبط طرفاه)[601] , وقد ذكر في رسالته "رفع الملام" في جملة أسباب اختلاف العلماء (كون الدلالة من النص خفية), قال: (فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جدا, يتفاوت الناس في إدراكها, وفهم وجوه الكلام بحسب مِنَح الحق سبحانه ومواهبه, ثم قد يَعرفها الرجلُ من حيث العموم ولا يتفطن لكون هذا المعنى داخلا في ذلك العام, ثم قد يتفطن له تارة ثم ينساه بعد ذلك, وهذا بابٌ واسع جدا لا يحيط به إلا الله)[602] , وقال ابن القيم: (تفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهامُ متساويةً لتساوتْ أقدامُ العلماء في العلم، ولَمَا خصَّ - سبحانه - سليمانَ بفهم الحكومة في الحرث، وقد أثنى عليه وعلى داود بالعلم والحُكم, وقد قال عمرُ لأبي موسى في كتابه إليه: "الفهم الفهم فيما أدلي إليك", وقال علي: "إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه")[603] . قال محمد بن علي السنوسي: (ولذا وقع كثيرا في الصحابة حكمُ أحدِهم بشيءٍ واستنباطُ آخَرَ نقيضَه من الآية التي فيها الحكمُ, مع حفظهما لها, كحكم عمر برجم من وَلَدت لستة أشهر, ورَدِّ عليٍّ ذلك بآيتي الحمل والرضاع[604] , حتى قال عمر: "لولا عليٌّ لهلك عمر"[605])[606] .

قلت: فإذا انكشف للناظرِ وجهُ الدليل سُمِّي صنيعُه استدلالا, فتكون معرفته فقها, لأنَّ الفقه ما كان عن استدلال واستنتاج واستنباط كما تقدم.

---

(600) البحر المحيط للزركشي 38/8

(601) مجموع الفتاوى 214/20

(602) السابق 245/20

(603) إعلام الموقعين 90/3

(604) قال ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" (ص 241) : (حدثنا الزيادي قال: أنا عبد الوارث عن يونس عن الحسن: أن عمر ﷺ أتي بامرأة وقد ولدت لستة أشهر، فهَمَّ بها, فقال له علي: قد يكون هذا، قال الله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا}, وقال تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ}). (ز)

(605) قال الحافظ في "الفتح" : (روينا في القطعيات من رواية إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: جاء رجل إلى معاوية فسأله عن مسألة فقال: سل عنها عليا. قال: ولقد شهدت عمر أشكل عليه شيء فقال: ها هنا علي. وفي كتاب النوادر للحميدي والطبقات لمحمد بن سعد من رواية سعيد بن المسيب قال: كان عمر يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن, يعني علي بن أبي طالب). فتح الباري 342/13 - 343 . (ز)

(606) إيقاظ الوسنان (ص 96)

قال ابن الحاجب في "مختصره" : (الفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية **بالاستدلال**)[607].

وقال القرافي في "شرح التنقيح" : (الفقه في الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية **بالاستدلال**. قال: وقولي "بالاستدلال" احترازا عن المقلِّد، وعن شعائر الإسلام كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما هو معلومٌ بالضرورة من غير استدلال، فالعلمُ بها لا يسمى فقها اصطلاحا, لحصوله للعوام والنساء والبله)[608].

ولهذا قال ابن فورك: (حد الفقه: هو الإدراك للأحكام الشرعية التي طريقُها الاجتهاد والاستنباط, يتناول الأدلة أعيانَها)[609].

فأخرج عن حد الفقه ومسماه: ما عُلِم من غير طريق الاجتهاد والاستنباط كالضرورة.

ونحوُه قولُ الشيرازي في "اللمع"[610] والجويني في "الورقات" : (الفقه: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقُها الاجتهاد).

قال المحلي في "شرح الورقات" : (كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن تبييت النية من الليل شرطٌ في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي غير واجبة في الحلي المباح، وأن القتل بمثقل يوجب القصاص, ونحو ذلك من مسائل الخلاف[611], بخلاف ما ليس طريقُهُ الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنى محرَّم، ونحو ذلك من المسائل القطعية، فلا يسمى فقها)[612].

وقال العطار: (وأما الأحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا, فإنَّ المجتهِدين استنبطوها وحصَّلوها على أدلتها التفصيلية, فليست في أصولها ضرورية, بمعنى أنها لم تصل إليهم بلا

---

(607) رفع الحاجب 244/1

(608) شرح تنقيح الفصول (ص 17) ت: طه عبد الرؤوف سعد.

(609) الحدود في الأصول (ص 139)

(610) (ص 82)

(611) قال ابن قاسم العبادي: (فإن قلت: التقييد بمسائل الخلاف مشكل, إذ قد توجد مسائلُ ظنية متفق عليها, وخروجُ مثلها عن الفقه ممنوع. قلت: يمكن أن يكون التقييدُ للغالب, فلا مفهومَ له, على أنه لا حاجة لذلك, لأن المقيَّد بهذا القيد في حيز التمثيل, ولا ينافيه المقابلة بقوله الآتي: من المسائل القطعية كما لا يخفى, فلا إشكال مطلقا) اهـ . الشرح الكبير (ص 30)

(612) شرح المحلي على الورقات (ص 14)

دليل, إلا أنها بعد ذلك لشهرتها التحقت بضروريات الدين[613] , ولذلك كفَّروا جاحدَها, على أنَّ صاحبَ "المحصول" قد أخرجها عن الفقه[614] , وقال العلامة النجاري: إن العلم بأحكام الأركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء اهـ , وهو كلامٌ وَجيهٌ, والنفسُ إليه أميل, والقولُ بأن مثل هذه الأحكام استنبطها المجتهدون بعيدٌ, فإنَّ وجوبَ أمثالها من عهده - ﷺ - إلى الآن معلومٌ لكلِّ أحد, فهي من القواطع يقينا)[615].

(مبحث) : قال الشيخ إبراهيم اللقاني[616]: (قيل: الألف واللام في الأحكام, لا جائز أن

---

(613) ولهذا قال الصبان في المعلوم ضرورة من الدين: (معنى كونه عُلِم ضرورةً أن العلم به صار لاشتهاره بين الخاص والعام يُشبِه العلمَ الضروريَّ الحاصلَ لا عن نظر, لا أنه ضروريٌّ حاصلٌ لا عن نظر كما لا يخفى) اهـ . حاشية الصبان على الملوي الصغير (ص 24)

وقال الشيخ محمد أنور شاه الكشميري: (المراد من الضرورة ما يُعرف كونُها من دين النبي ﷺ بلا دليل, بأن تواتر عنه واستفاض، حتى وصل إلى دائرة العوام, وعَلِمه الكواف منهم - لا أن كلا منهم يعلمه، وإن لم يرفع لتعليم الدين رأسا، فإنَّ جَهْلَه لعدم رغبته في تعليم الدين - وعَلِمته العامة، فهو ضروري, كالواحدانية، والنبوة، وختمها بخاتم الأنبياء، وانقطاعها بعده، والبعث والجزاء، وعذاب القبر, سمي ضروريا لأن كل واحد يعلم أن هذا الأمر مثلا من الدين, وإن كانت متوقفة في نفسها على النظر والاستدلال، كالتوحيد، والنبوة، والبعث والجزاء، فإن كل واحد منها وإن كان نظريا في نفسه، لكن كونه من دينه ﷺ معلومٌ بالضرورة) اهـ . فيض الباري على صحيح البخاري 143/1 , وانظر أيضا: كتابه "إكفار الملحدين" (ص 2 - 3) . (ز)

(614) قال الفخر الرازي في "المحصول" 78/1 : (الفقه في اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية والمستدل على أعيانها بحيث لا يُعلم كونُها من الدين ضرورة). ثم قال 80/1 : (وقولنا "بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة" احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم, فإن ذلك لا يسمى فقها, لأنَّ العلم الضروريَّ حاصلٌ بكونهما من دين محمد ﷺ).

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (قال التبريزي والنقشواني: لا يحسن الاحترازُ عن شعائر الإسلام التي هي ضرورية من الدين كالصلاة والصوم، فإن الفقه كان حاصلا للصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن ضرورية حينئذ، وفقه الصحابة -رضي الله عنهم - يجب أن يَتناوله الحد.

وجوابُه إنما حد الفقه في اصطلاح العلماء اليومَ في عصرنا، وفقه الصحابة رضي الله عنهم لم يكن يسمى فقها ذلك الوقت باصطلاح، بل بوضع اللغة فقط، واصطلاحنا اليوم يتناوله من جهة أنه نظري، ولما صار ضروريا من الدين لم يصدق عليه حينئذ فقه اصطلاحا، كما أن الظن إذا صار علما لم يصدق عليه اسم الظن بسبب انتقاله لحالة أخرى، وكذلك علم الصحابة رضوان الله عليهم بأصول الفقه، وأصول الدين وجميع المعلومات، كان يسمى فقها لغة، ولا يتناوله اصطلاح العلماء في لفظ الفقه). نفائس الأصول 137/1 - 138 . (ز)

(615) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع 63/1

(616) قال في "شجرة النور الزكية" (421/1 - 422) - مختصرًا - : (أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري: كان أحد الأعلام وأئمة الإسلام المشار إليهم بسعة الاطلاع وطول الباع في علم الحديث المتبحر في الأحكام, إليه المرجع في المشكلات والفتاوى, وكان عظيم الهيبة تخضع له الدولة مع انقطاع التردد عن الناس. وعنه أخذ من لا يعد

تكون للعهد, لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه, ولا للجنس, لأن أقل جنس الجمع ثلاثة, فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها, وليس كذلك. ولا للعموم, لأنه يلزم عليه خروجُ أكثر المجتهدين, لأن مالكا من أكابرهم, وقد ثبت أنه سئل عن أربعيم مسألة, فأجاب عن أربع, وقال في ست وثلاثين: لا أدري. وفي مقدمة التمهيد لابن عبد البر عن الهيثم بن جميل عن مالك أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري.

وقد قال أبو حنيفة – كما في بعض كتب الفتاوى للحنفية – في ثمان مسائل: لا أدري, لا أدري ما الدهر(617), ومحل أطفال المشركين, ووقت الختان, وإذا بال الخنثى من الفرجين, والملائكة أفضل أم الأنبياء, ومتى يصير الكلب معلما, وسؤر الحمار, ومتى يطيب لحم الجلَّالة.

وفي مقدمة شرح المهذب عن الأثرم: سمعت أحمد بن حنبل يكثر أن يقول: لا أدري.

وفي تذكرة السامع والمتكلم للقاضي بدر الدين بن جماعة: أن محمد بن عبد الحكم سأل الشافعي عن المتعة, أكان فيها طلاق أو ميراث أو نفقة تجب أو شهادة؟ فقال: والله ما ندري.

وقد ذكر الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر في تخريج أحاديث المختصر طرفا صالحا في هذا المعنى حتى عن النبي ﷺ وجبريل عليه السلام(618).

وأجيب تارة بالتزام كونها للجنس, لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه, ولا يلزم من إطلاق

كثرة منهم ابنه عبد السلام والخرشي وعبد الباقي الزرقاني والشبرخيتي ويوسف الفيشي، له تآليف نافعة منها الجوهرة أنشأها في ليلة واحدة بإشارةٍ من شيخه الشرنوبي المذكور، كتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة وشرحها بثلاثة شروح, وحاشية على مختصر خليل, وقضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح تحفة الأثر للحافظ ابن حجر. وكان كثير الفوائد في مجالسه وينقل عنه منها أشياء كثيرة. وكانت وفاته وهو راجع من الحج سنة 1041).

(617) فيما لو قال: والله لا أكلم فلانا دهرا.

(618) عن جبير بن مطعم أن رجلا أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أي البلدان شر؟ قال: فقال: "لا أدري", فلما أتاه جبريل عليه السلام قال: "يا جبريل، أي البلدان شر؟", قال: لا أدري حتى أسأل ربي عز وجل. فانطلق جبريل عليه السلام، ثم مكث ما شاء الله أن يمكث، ثم جاء، فقال: يا محمد، إنك سألتني أي البلدان شر، فقلت: لا أدري، وإني سألت ربي عز وجل: أي البلدان شر؟ فقال: أسواقها. رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني وصححه الحاكم, وحسنه الألباني. قال الحاكم: (وهذا الحديث أصلٌ في قول العالم: لا أدري). قال ابن عابدين في "حاشيته" 801/3 : (وفي الحقائق: أنه تنبيهٌ لكلِّ مُفْتٍ أنْ لا يَستنكِفَ من التوقف فيما لا وقوفَ له عليه, إذ المجازفةُ افتراءٌ على الله تعالى بتحريم الحلال وضده, كذا في القهستاني) اهـ. وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" 470/2 : (قال ابن وهب: وقال مالك: "كان رسول الله -ﷺ- إمام المسلمين، وسيد العالمين، يُسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء". فإذا كان رسول رب العالمين لا يجيب إلا بالوحي، وإلا لم يجب، فمن الجرأة العظيمة إجابة من أجاب برأيه أو قياس، أو تقليد من يحسن به الظن، أو عرف، أو عادة، أو سياسة، أو ذوق، أو كشف، أو منام، أو استحسان، أو خرص، والله المستعان وعليه التكلان) اهـ. (ز)

الفقه على ثلاثة أحكام أن يَصدُق على العارف بها أنه فقيه، لأنَّ فقيها اسمُ فاعل من فقُه بضم القاف، ومعناه صار الفقه له سجية، وليس اسمَ فاعل من فقِه بكسر القاف، أي: فهم، ولا من فقَه بفتحها، أي: سبق غيرَه إلى الفهم، لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه، فظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية. وهذا أخصُّ من مطلق الفقه، ولا يلزم من نفي الأخص نفيُ الأعم، فلا يلزم نفيُ الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه، وهذا من أحسن الأجوبة.

وقد احترز الآمدي عن هذا السؤال بقوله: الفقه: العلم بجملة غالبة من الأحكام، وهو احتراز حسن، وهذا الجواب للإسنوي.

وتارة بأنها للجنس، ولا يَرِد المقلد، لأن ظنه لا يُفضي به إلى العلم بالأحكام من أدلتها لا كُلًّا ولا بعضا، وإلا لم يكن مقلدا. وهذا لبعض شراح المنهاج.

وتارة بأنها للاستغراق، فالمراد العلم بجميع الأحكام والنِّسَب التامة الشرعية، فالعلم بالبعض لا يكون فقها، ولا ينافيه قولُ مالك ومن ذُكِر معه من أكابر الفقهاء والمجتهدين: لا أدري، لأنه متهيء للعلم بأحكام تلك المسائل بمعاودة النظر.

واعتَرض على هذا الجواب صدرُ الشريعة في توضيحه: بأن التهيؤ البعيد حاصلٌ لغير الفقيه، والقريبُ لا ضابط له، إذ لا يعرف أي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب، ولا يليق أن يُذكر في الحدِّ العلمُ ويراد به تهيءٌ مخصوص لا دلالةَ للفظ عليه.

وأجاب المحلي "بأن إطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائعٌ عرفا، يقال: فلان يعلم النحو، ولا يراد أن جميع مسائله حاضرةٌ عنده على التفصيل، بل إنه متهيء لذلك" انتهى.

وحاصلُ جوابه مع إيضاحه كما قاله الكمال: إنا لا نُسَلِّم أنه لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص، وقولك: لا ضابط له ممنوع أيضا، فإن معناه ملكةٌ يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، وقد اشتهر عرفا إطلاقُه على هذه الملكة. فإن قلت: إذا كان العلم بمعنى التهيؤ كان مجازا، وارتكابه في التعريف بدون قرينةٍ واضحة مُفسِدٌ له كما تقرر في محله. قلت: قال شيخ شيوخنا في بعض تعاليقه: بل هو حقيقة عرفية أو مجاز مشهور على ما يُشعِر به قولُ المحلي القريب. وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى: إنه يجوز دخولُ المجاز والمشترك في الحد إذا كان السياق مرشدا إلى المراد[619].

(الاستدلال وظيفة المجتهد)

---

(619) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى (ص 181 - 185)



ثم كما احتُرِز بقيد الاستدلال في تعريف الفقه عن الأحكام الضرورية فقد احترز به عن المقلِّد كما قال القرافي, لأنَّ الاستدلالَ وظيفة المجتهد.

ولهذا قال ابن تيمية: (الفقه لا يكون فقها إلا من المجتهد المستدل), قال: (واعتقادُ المقلِّد ليس بفقه)[620].

وقال صدر الشريعة: (إنَّ المتوصِّلَ إلى الفقه ليس إلا المجتهد, فإنَّ الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليلُ المقلِّدِ منها)[621].

قلت: ولهذا لَمَّا حَدَّ الإسنويُّ في "التمهيد" الفقهَ بأنه (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية) قال: (واحترزنا بقولنا (التفصيلية) عن العلم الحاصل للمقلِّد في المسائل الفقهية, فإنه لا يُسمَّى فقها بل تقليدا, لأنه أخذه من دليلٍ إجمالي مطَّرِدٍ في كلِّ مسألة, وذلك لأنه إذا عَلِم أنَّ هذا الحكمَ المعيَّن قد أفتى به المفتي, وعلم أن كلَّ ما أفتاه به فهو حكمُ الله تعالى في حقه, فيعلم بالضرورة أنَّ ذلك المعيَّن حكمُ الله تعالى في حقه[622], ويفعل هكذا في كل حكم)[623].

قال السِّمْلالي: (فدليلُ المقلِّد هو دليلٌ واحد في جميع موارد التقليد، وأما دليلُ الفقيه فهو متعدِّدٌ بتعديدِ المسائل، ودليلُ الصلاة غيرُ دليل الصيام، ودليلُ الزكاة غير دليل الجهاد، ودليل البيع غير دليل النكاح، إلى غير ذلك، فتارة يكون دليل الفقيه من الكتاب، وتارة من السنة، وتارة بالقياس، وتارة بالإجماع، فكل فرع بدليله، فدليل التقليد تجميلي، ودليل الفقه تفصيلي)[624].

قلت: وأصل دليل المقلد الإجمالي ما جاء في الشرع من وجوب رجوع غير العالم إلى العالِم لمعرفة أحكام الدين, كما تقدم قريبا.

قال في "التقرير والتحبير" : (الدليل الشرعي اقتضى العملَ بقول المجتهد وتقليدِه فيه فيما احتاج إليه، وهو قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ})[625].

---

(620) مجموع الفتاوى 118/13 - 119

(621) التوضيح مع التلويح 36/1 , وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون 39/1

(622) ينبغي أن يكون المراد بكونه حكمَ الله في حقه أنه يجب عليه العمل به, لأن حكم الله في الواقعة واحد لا يتعدد بالإضافات والاعتبارات, بقي أن من لم يصبه عن اجتهاد أو تقليد معتبرَين فلا تثريب عليه. (ز)

(623) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص 50 - 51)

(624) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب 171/1

(625) التقرير والتحبير 351/3

وقال الشهاب المرجاني[626] في "ناظورة الحق" : (وقد عرفتَ أنَّ الحاكمَ والواضعَ للشرائع هو اللهُ تعالى, وأن الحكم الشرعي ينتفي بانتفاء مُدْرَكِه[627] , وهو الأدلة الأربعة, وإنما ساغ اتباعُ الفقيهِ عند العجز عن فقه الدليل ومعرفة الحجة, إحسانا للظن به أنه بنى فُتياه على هذه الأدلة, وذلك رخصةٌ من الله تعالى في مقام الضرورة)[628] .

قال ابن عقيل: (لو مَنَعْنَا العاميَّ أنْ يُقلِّدَ إلا من معه الصواب، لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلا, إلا بأن يتعلم الفقه، ويعرف الأدلة، وفي إيجاب ذلك على كلِّ أحدٍ مشقةٌ وفساد, لوقوف المعايش)[629] .

وقال القاضي أبو المعالي عزيزي بن عبد الملك[630] في بعض مؤلفاته: (لو وجب على الكافة

---

(626) شهاب الدين بن بَهاء الدين بن سبحان ابن عَبْد الكَرِيم المرجاني ثم القزاني: مؤرخ، كان عالم عصره في بلاده. أصله من قرية (مرجان) التابعة لولاية (قزان) وولادته في قرية (يابنجي) ودراسته في بخارى وسمرقند. تولى الإمامة والخطابة والتدريس في الجامع الأول بقزان سنة 1266 هـ وتخرج على يديه كثير من العلماء. وكان مجاهرا بالاجتهاد وانتقاد بعض المتقدمين، عنيفا في مناظراته، فعاداه معاصروه، فانعزل عن منصبه، ثم عاد إليه. له تصانيف، منها (مستفاد الأخبار في تاريخ قزان وبلغار - ط) أورد فيه أسماء كتبه. ومنها (ناظورة الحق) و(شرح العقائد النسفية) اهـ من الزركلي 178/3 , ووفاته كما ذكر سنة (1306).

(627) وقد تقدم لابن تيمية: (لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، كما لا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، لأن الدليل هو الملزوم، **إلا أن تكون الملازمة من الجانبين**، بحيث يكون كلٌّ من الأمرين لازما للآخر ملزوما له، **كالحكم الشرعي والدليل الشرعي**، فإنه إذا ثبت الدليل الشرعي ثبت الحكم الشرعي، وإذا ثبت الحكم الشرعي فلا بد له من دليل شرعي, فلما كان التلازم من الجانبين جاز الاستدلال بثبوتِ كلٍّ منهما على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه). [جامع المسائل 286/2] ولهذا قال العضد الإيجي: (**إنَّ عدمَ الدليل في نفي الأحكام الشرعية مُدْرَكٌ شرعي**). [شرح مختصر ابن الحاجب للإيجي 576/3] . وذكر ابن تيمية من مسالك نفي الحكم: (أن يقال: الحكم الشرعي لا يثبت إلا بدليله، والدليل منتف، فلا يثبت. وهذا يسمى حصر المدارك ونفيها، وهذا مضمونه أن ثبوت الحكم في حقنا بدون دليل منتف، والدليل منتف، فينتفي الحكم، وإذا انتفى أحدُ النقيضين ثبت الآخر. والدليلُ وإن كان لا ينعكس، بل قد يَثبُت الشيءُ بدون دليله، فهذا مما ليس علينا معرفتُه. وأما الأحكامُ التي هي الأمرُ والنهي، التي علينا أن نعرفها، فلا تثبت بدون دليلها). [جامع المسائل 284/2]. (ز)

(628) ناظورة الحق (ص 409)

(629) الواضح في أصول الفقه 384/5

(630) قال ابن خلكان: (أبو المعالي عزيزي بن عبد الملك بن منصور الجيلي، المعروف بشيذلة، الفقيه الشافعي الواعظ؛ كان فقيها فاضلا واعظا ماهرا فصيح اللسان حلو العبارة كثير المحفوظات، صنف في الفقه وأصول الدين والوعظ، وجمع كثيرا من أشعار العرب، وتولى القضاء بمدينة بغداد بباب الأزج). قلت: ومن مصنفاته "لوامع أنوار القلوب في جوامع أسرار المحب والمحبوب" في التصوف, وهو مخطوط كما رمز لذلك الزركلي وقال: (رأيت منه نسخة شرقية جيدة في مجلد، مبتورة الآخر، في خزانة الرباط). قلت: وقد رأيت ابن الجوزي ينقل منه مع العزو في "بحر الدموع". توفي المترجَم سنة (494). انظر: وفيات الأعيان 259/3 - 260 , والأعلام للزركلي 232/4

التحقيقُ دون التقليد أدَّى ذلك إلى تعطيل المعاش وخراب الدنيا، فجاز أن يكون بعضُهم مقلِّدًا, وبعضهم معلما، وبعضهم متعلما، ولم ترفع درجة أحد في الجنان لدرجة العلماء والمتعلمين ثم درجة المحبين, وقال: المصيرُ في الموجب لتقليد العامي للعالِم: عدمُ آلةِ الاستنباط وتعذُّرُها عليه في الحال، والتماس أصول ذلك، فلو تركه حتى يعلم جميعها ويستنبط منها, لتعطلت الفرائض من العالم حتى يصيروا كلهم علماء، وهذا فاسد، **فرُخِّصَ له** في قبول قول العالِم الباحث)[631].

وقال الغزالي: (إنَّ الإجماعَ منعقدٌ على أنَّ العاميَّ مكلَّفٌ بالأحكام، وتكليفُه طلبَ رتبةِ الاجتهاد محالٌ؛ لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع, ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش ويؤدي إلى اندراس العلم, بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء)[632].

وقال الخطيب البغدادي: (حكي عن بعض المعتزلة أنه قال: لا يجوز للعاميِّ العملُ بقول العالم حتى يعرف علة الحكم، وإذا سأل العالِمَ فإنما يسأله أن يُعرِّفه طريق الحكم، فإذا عرفه وقف عليه وعَمِل به, **وهذا غلط**، لأنه لا سبيلَ للعامي إلى الوقوف على ذلك إلا بعد أن يتفقه سنين كثيرة، ويخالط الفقهاء المدة الطويلة، ويتحقق طرق القياس، ويعلم ما يصححه ويفسده, وما يجب تقديمُه على غيره من الأدلة، وفي تكليف العامة بذلك تكليفُ ما لا يطيقونه, ولا سبيل لهم إليه)[633].

وقال ابن تيمية: (الناس في الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض: منهم من يُوجب الاستدلالَ حتى في المسائل الدقيقة: أصولها وفروعها على كل أحد, ومنهم من يحرم الاستدلال في الدقيق على كل أحد وهذا في الأصول والفروع, وخيارُ الأمور أوساطُها)[634].

وقال أيضا: (الذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة, والتقليد جائز في الجملة, لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد, ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد, وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد, والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد.

(631) البحر المحيط للزركشي 331/8

(632) المستصفى (ص 372)

(633) الفقيه والمتفقه 133/2

(634) مجموع الفتاوى 18/20



فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف, والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد: إما لتكافؤ الأدلة(635) وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد وإما لعدم ظهور دليل له(636), فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه وانتقل إلى بدله وهو التقليد, كما لو عجز عن الطهارة بالماء)(637).

قال ابن رشد في "مختصر المستصفى" : (إن الناس لا يخلون من ثلاثة أقسام:

إما ان يكونوا كلُّهم مجتهدين، وهذا محالٌ وقوعُه والتكليفُ به، لأنه كان يؤدي إلى انقطاع المعايش لو كان ممكنا أنْ يَحْصُلَ لكلِّ أحدٍ رتبةُ الاجتهاد.

وإما أن تُفقد في جميعهم شروطُ الاجتهاد، وهذا أيضا ممتنع، لأنه كان يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام، إذ أكثر الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون.

---

(635) قلت: وتكافؤ الأدلة يقع في نفس الناظر لا في نفس الأمر, {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}. قال ابن تيمية: (لا يجوز تكافؤ الأدلة في نفسِ الأمر, لكن قد تتكافأ عند الناظر لعدم ظهور الترجيح له). [مجموع الفتاوى 477/10]

وقال الشاطبي: (وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارضَ في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر, فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر, فهذا لا ينتحله مَن يفهم الشريعة, لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله). [الموافقات 73/5 - 74]

وقال أيضا: (التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق... وأما من جهة نظر المجتهد؛ فممكن بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض؛ كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد وأشباه ذلك). [الموافقات 342/5]

ثم هذا التعارض في الذهن بالنسبة إلى المجتهدين أمرٌ إضافي, قال الشاطبي: (تساوي الأدلة أو تقاربُها أمرٌ إضافيٌّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين, فرُبَّ دليلين يكونان عند بعضٍ متساويَيْن أو متقاربين, ولا يكونان كذلك عند بعض). [الموافقات 165/1]

وعليه فلا يلزم من حصوله لبعضهم حصولُه لسائرهم, بل يمتنع اشتراكهم جميعا فيه, لاستلزامه خفاءَ الحق على مجموع الأمة, وهو باطل, فكذا ملزومه. (ز)

(636) قال القرطبي في "تفسيره" 212/2 : (وعلى العالم أيضا فرض أن يقلد عالما مثله في نازلة خفي عليه فيها وجه الدليل والنظر وأراد أن يجدد الفكر فيها والنظر حتى يقف على المطلوب فضاق الوقت عن ذلك وخاف على العبادة أن تفوت أو على الحكم أن يذهب, سواء كان ذلك المجتهد الآخر صحابيا أو غيره, وإليه ذهب القاضي أبو بكر وجماعة من المحققين) اهـ.

(637) مجموع الفتاوى 203/20 - 204



وإما أن يوجد في الناس الصنفان جميعا، وهو أن تكون فيهم طائفةٌ تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن، وجعلها عليهم، وأخذهم بها، واستنباط ما شأنُه أن يُستنبط منها في وقتٍ وقت ونازلة نازلة. وتكون فيهم طائفة أخرى، وهم العوام، شأنهم تقليدُ هؤلاء لحسن الثقة بهم، وغلبة الظن في صدقهم. وكأنَّ غلبة الظن لحسن الثقة جعلت ههنا أمارةً للزوم الأحكام لهم، كما جُعلت غلبة الظن للمجتهد أمارة للزوم الحكم له.

قال: فقد تبين من هذا أنَّ الناس صنفان: صنف فرْضُه التقليد, وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التي حددت فيما قبل, وصنف ثان وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهاد)[638].

قلت: فلما كان العامي عاجزا عن تحري الصواب ومعرفة الحق بدليله أقيم قولُ المجتهد في حقه مقامَ الدليل, قال صدر الشريعة: (أما المقلِّد فالدليلُ عنده قولُ المجتهد)[639].

وقال القاضي في "مختصر التقريب" : (إنَّ قول العالِم حجةٌ في حق المستفتي, نصبه الرب عَلَما في حق العامي، فأوجب عليه العملَ به، كما أوجب على المجتهد العملَ باجتهاده، واجتهادُه عَلَمٌ عليه)[640].

وقال ابن عقيل في كتابه "الواضح في أصول الفقه" : (وإنما جعلنا القولَ في صفة المفتي من أصول الفقه لأجل أن فتواه للعامي دليلٌ له على وجوب الأخذ به في حال وجوازه في حال، فصارت فتوى المجتهد للعامي كالأدلة التي هي النصوصُ والظواهر والإجماع والقياس للعالم، ولما وجب أن تكون تلك من أصول الفقه لكونها أدلة الأحكام للعلماء، كذلك فتوى المفتين وجب أن تكون من أصول الفقه لكونها أدلة الأحكام للعوام)[641].

وقال الشاطبي: (فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. والدليلُ عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلِّدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئا؛ فليس النظرُ في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة, وقد قال تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}, والمقلِّدُ غيرُ عالِم؛ فلا يصح له إلا

(638) الضروري في أصول الفقه (ص 143 - 144)

(639) التوضيح مع التلويح 36/1

(640) البحر المحيط للزركشي 320/8

(641) الواضح 266/1

سؤالُ أهلِ الذكر، وإليهم مرجعُه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذن القائمون له مقامَ الشارع، وأقوالُهم قائمةٌ مقامَ أقوالِ الشارع)[642].

وقال الشيخ محمد حسنين مخلوف: (اعتَبر الأصوليون وغيرُهم أقوالَ المجتهدين في حق المقلِّدين القاصرين كالأدلة الشرعية في حق المجتهدين, **لا لأنَّ أقوالَهم لِذَاتِها حجةٌ على الناس** يَثبُت بها الأحكامُ الشرعية كأقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام, فإنَّ ذلك لا يقول به أحدٌ, بل لأنها مستنِدةٌ إلى مآخذَ شرعية, بذلوا جهدَهم في استقرائها وتمحيص دلائلها, مع عدالتهم وسعة اطلاعهم واستقامة أفهامهم وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها)[643].

قلت: ولما كان الاستدلال من وظيفة المجتهد, كان المقلد محجورا عليه الجدلُ والمناظرة.

قال أبو المعين النسفي: (إن فائدة المناظرة أن تَثْبُتَ بالدلائل صِحَّةُ قولٍ وبطلانُ قولٍ آخَرَ)[644].

والمقلِّد بمعزل عن الدليل.

قال ابن بدران: (وأما التقليد فهو في اللغة: جَعْلُ شيءٍ في عنق الدابة وغيره محيطا, قال في "النهاية" في حديث "قلدوا الخيل ولا تقلدوها الأوتار" : أي: لا تجعلوا في أعناقها الأوتار فتختنق, لأن الخيل ربما رعت الأشجار فنشبت الأوتار ببعض شعبها فخنقتها)[645].

وهو في العرف: اتباعُ الإنسان غيرَه فيما يقوله أو يفعله معتقدا حَقِّيَّتَه **من غير نظرٍ وتأمُّلٍ في الدليل**, كأنَّ المتبِع جعل قولَ الغير أو فعلَه قلادةً في عنقه[646], وقال القرطبي: (فكأن المقلد يجعل أمرَه كلَّه لمن يقوده حيث شاء)[647].

قال القفال في "شرح التلخيص" : (التقليد: قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله)، قال الزركشي: (أي: من كتاب أو سنة أو قياس)[648], وهو معنى قولهم: (التقليد هو الأخذ بقول الغير من غير معرفة دليله)[649].

---

(642) الموافقات 336/5 - 337

(643) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 7 - 8)

(644) تبصرة الأدلة (ص 20)

(645) المدخل (ص 388)

(646) التعريفات (ص 64) , والتوقيف على مهمات التعاريف (ص 106) , وكشاف اصطلاحات الفنون 500/1

(647) تفسير القرطبي 212/2

(648) البحر المحيط 316/8

(649) مواهب الجليل 30/1

ولهذا كان التقليد مباينا للعلم خارجا عنه, وقد قال أهل العلم والنظر: المقلد لا عِلْمَ له, قال ابن عبد البر: (ولم يختلفوا في ذلك)[650].

وقد سلف قول القاضي عبد الوهاب: (إن التقليد لا يثمر علما ولا يفضي إلى معرفة)[651].

وقال ابن فُوْرَكَ: (أقمنا الدلالة على أن التقليد ليس من طرق العلم بوجه، لأنَّ الرجوع إلى الدعوى لا يثمر علما، لأنَّ صورةَ دعوى المُحِقِّ صورةُ دعوى المُبطِل، وإنما يثمر بالدليل)[652].

وقال القرطبي: (التقليد ليس طريقا للعلم ولا موصلا له, لا في الأصول ولا في الفروع, وهو قولُ جمهور العقلاء والعلماء)[653].

وقال ابن القيم: (التقليد ليس بعلمٍ باتفاق أهل العلم)[654].

وقال صديق حسن خان: (المقلد ليس معدودا في العلماء)[655].

وقال الشوكاني: (مجرد التقليد ليس من العلم الذي ينبغي عَدُّ صاحبِه من جملة أهل العلم, لأن كلَّ مقلّدٍ يُقِرُّ على نفسه بأنه لا يَعقِل حججَ الله ولا يفهم ما شرعه لعباده في كتابه وعلى لسان رسوله)[656].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (كان أصحاب القرنين الأولين يستصبحون بمصباح السنة والكتاب ويسيرون بمعيارهما، لا حائلَ ولا مانع، فلا ينال إذ ذاك لقبَ عالمٍ إلا المجتهدُ، وما كان التقليدُ إلا للعوام، ولهذا بقي من اصطلاح الفقهاء أن المقلد عامي ولو عاش في العلم مائة عام)[657].

---

(650) جامع بيان العلم وفضله 992/2

(651) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 47)

(652) البحر المحيط 323/8

(653) تفسير القرطبي 212/2

(654) إعلام الموقعين 130/2

(655) أبجد العلوم (ص 459)

(656) أدب الطلب (ص 69)

(657) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 279/1

قلت: ولهذا فقد احترز العلماء عن التقليد في تعريفهم للعلم فقالوا في حده: (الجَزْمُ المطابِق للواقع **عن دليل**), قال ابن عاشور: (ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح, لأنه لا يفيد يقينا)(658).

وقال الشوكاني: (لأنه جَزْمٌ بثبوتِ أمرٍ أو نفيه، لمجرد قول الغير)(659).

ولهذا قال الإسنوي: (القطع أعمُّ من العلم، إذ المقلِّدُ قاطعٌ وليس بعالِم، وكلُّ عالمٍ قاطعٌ ولا ينعكس)(660).

وقال ابن القيم: (قال أبو عُمَرَ وغيرُه من العلماء: أجمع الناسُ على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم، وأنَّ العلمَ معرفةُ الحق بدليله، وهذا كما قال أبو عمر - رحمه الله تعالى -: فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل، وأما بدون الدليل فإنما هو تقليد)(661).

وقال الشيخ جمال الدين القاسمي: (إنَّ اعتقادَ المقلِّد وإن كان ناشئا عن الدليل عن قول المقلَّد لكن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي, ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ, كذا في حواشي المواقف للسيلكوتي وحسن جلبي, وفي "الآيات البينات" للعبادي: وهذا أصلُ ما اشتُهِر مِن أنَّ إدراكَ المقلِّد لا يسمى علما, ولذا قال الشعراني في خطبة ميزانه: "وأجمعوا على أنه لا يسمَّى أحدٌ عالما إلا إنْ بَحَث عن مَنازع أقوال العلماء وعرف مِن أين أخذوها من الكتاب والسنة", وقال العضد في "المواقف" : تسميةُ التقليدِ عِلْمًا يخالف استعمالَ اللغة والعرف والشرع. قال السيد في شرحه: لأنه في الحقيقة عقدة على القلب, فليس فيه انكشافٌ تام وانشراحٌ تنحل به العقدة, وقال أيضا: قد يُطلق على التقليدِ العلمُ مجازا لا حقيقة)(662).

قال القاضي عبد الوهاب: (إن المقلد لا يخلو أن يكون عالما بصحة قول مقلَّده أو غيرَ عالِمٍ بذلك, فإن كان عالما فهذا ليس بمقلد لأنه متبعٌ لقولٍ قد عَرَف صحتَه بالطريق الذي عرف كونَ قائلِه مُحِقًّا, وإن كان غيرَ عالم بصحته لم يَأمَن أن يكون خطأ وجهلا فيقدم على

---

(658) حاشية التنقيح 70/1

(659) إرشاد الفحول 23/1

(660) نهاية السول (ص 15) ط الكتب العلمية.

(661) إعلام الموقعين 11/2

(662) شرح لقطة العجلان للقاسمي (ص 60 - 61)



اعتقاده, ومعتقد الجهل والخطأ ليس بعالم, ولا يقال إن اعتقاده علم, فبطل كون التقليد علما)[663].

ولهذا قال ابن الجوزي: (اعلم أن المقلد على غير ثقةٍ فيما قلد فيه)[664].

وقال القاضي سَنَدٌ[665]: (نفسُ المقلِّدِ ليست على بصيرة, ولا يتصف من العلم بحقيقة, إذ **ليس التقليد بطريقٍ إلى العلم بوفاق أهل الآفاق**, وإن نوزعنا في ذلك برهانَه فنقول: قال الله تعالى: {فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ}, وقال: {لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ}, وقال: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}, وقال: {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}, ومعلومٌ أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به, فنقول للمقلد: إذا اختلفت الأقوالُ وتشعبت المذاهب من أين تعلم صحة قول من قلدته دون غيره, أو صحة قولة على قولة أخرى؟ ولا يبدي كلاما في قول إلا انعكس عليه في نقيضه, سيما إذا عرض له ذلك في قولة لإمام مذهبه الذي قلده وقولة يخالفها لبعض أئمة الصحابة وتتبع الطلبات ولا يبقى له محصول)[666].

ولهذا قال أبو الحسين البصري: (المقلد ليس بعالم لأنه يُجَوِّز خطأً من يقلده)[667].

وقال الجويني: (ما من مسألةٍ تتفق إلا والمقلِّد يُجَوِّزُ أن يكون إمامُه زالًّا في معانيها، وظهورُ الحق مع من يخالفه فيها)[668].

وقال ابن القيم: (المقلد لا علم له بصحة القول وفساده؛ إذ طريق ذلك مسدودة عليه)[669].

وقال صديق حسن خان: (إن المقلد لا يعلم ما الحقُّ في المسألة, ولا مع من هو, ولا قاله

---

(663) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 50)

(664) تلبيس إبليس (ص 74)

(665) قال العدوي: (هو سند بن عنان, كنيته أبو علي, سمع من شيخه أبي بكر الطرطوشي, وكان من زهاد العلماء وكبراء الصالحين فقيها فاضلا, تفقه بالشيخ أبي بكر الطرطوشي, وجلس لإلقاء الدرس بعد الشيخ أبي بكر الطرطوشي, وانتفع الناس به, وألف كتابا حسنا سماه الطراز في الفقه شرح به المدونة في نحو ثلاثين سفرا وتوفي قبل إكماله, وله تأليف في الجدل وغير ذلك... قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد: كان فاضلا من أهل النظر توفي - رحمه الله - بالإسكندرية سنة إحدى وأربعين وخمسمائة, ودفن بجبانة باب الأخضر, ذكره صاحب الديباج) اهـ. حاشية العدوي على الخرشي 49/1

(666) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 74) , وإيقاظ الوسنان للسنوسي (ص 109 - 110)

(667) المعتمد 365/2

(668) الغياثي (ص 296)

(669) إعلام الموقعين 484/3

من قلده أصواب هو أم خطأ، وهذا لا يصح إطلاقُ العالِم عليه حتى قال النووي: إنه إجماع، وقالوا في أصول الفقه: إنه لا عبرة بالمقلِّد في إجماع العلماء، لأنه ليس بعالم، لأنهم حَدُّوه: من يقبل قول من أفتاه من دون أن يُطالبَه بحجة)[670].

قال ابنُ القيم في النونيَّة:

والعلم معرفةُ الهدى بدليله ... ما ذاك والتقليدُ مستويان[671]

ومن هنا قال ابن تيمية: (لا يجوز لأحدٍ أنْ يُرَجح قولا على قول بغير دليل، ولا يتعصب لقول على قول ولا قائل على قائل بغير حجة، بل **من كان مقلِّدا لَزِمَ حُكْمَ التقليد، فلم يُرجِّحْ ولم يُزَيِّفْ ولم يُصَوِّب ولم يُخَطِّئ**، ومن كان عنده من العلم والبيان ما يقوله سُمِعَ ذلك منه، فقُبِل ما تبين أنه حق، ورُدَّ ما تبين أنه باطل، ووقف ما لم يتبين فيه أحد الأمرين. والله تعالى قد فاوت بين الناس في قوى الأذهان كما فاوت بينهم في قوى الأبدان. وهذه المسألة ونحوها فيها من أغوار الفقه وحقائقه ما لا يعرفه إلا من عرف أقاويل العلماء ومآخذهم، فأما من لم يعرف إلا قولَ عالمٍ واحد وحجتَه دون قول العالم الآخر وحجته، فإنه من العوام المقلِّدين، لا من العلماء الذين يُرجّحون ويزيفون. والله تعالى يهدينا وإخواننا لما يحبه ويرضاه، وبالله التوفيق، والله أعلم)[672].

وقد وقع للسيوطي سؤال، فكان جوابه بأن في المسألة قولين للعلماء ورجح هو واحدا منهما، فبلغه بعد ذلك أن مُنكِرا أنكر ذلك، فكتب ما نصه: (فعجبت من ذلك عجبين:

الأول: من إنكاره، فإن كان أنكر أن للعلماء في ذلك قولين فهذا دليلٌ على جهله بنصوص العلماء وأقوالهم، ومَن هذا حالُه يقال في حقه ما قاله الغزالي: **"لو سكت من لا يعرف قلَّ الاختلاف"**، ومن قصر باعُه وضاق نظرُه عن كلام علماء الأمة والاطلاع عليه فما له وللتكلُّمِ فيما لا يدريه والدخولِ فيما لا يعنيه[673]، وحَقُّ مِثل هذا أن يَلزَم السكوت، وإذا سَمِع شيئا لم

---

(670) أبجد العلوم (ص 81)

(671) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (ص 424)

(672) مجموع الفتاوى 233/35

(673) ولهذا قال عطاء: (لا ينبغي لأحدٍ أن يُفتي الناس، حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإن لم يكن كذلك رَدَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يده). [جامع بيان العلم 816/2]

وقال سعيد بن أبي عروبة: (من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالما). [جامع بيان العلم 815/2]

وقال هشام بن عبيد الله الرازي: (من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه). [جامع بيان العلم 815/2 - 816]

بل قال قتادة: (من لم يعرف الاختلاف لم يشم رائحة الفقه بأنفه). [جامع بيان العلم 814/2]

يسمعه قطُّ يعتقد أنه استفاد فائدة جديدة فيعدها نعمة من نعم الله عليه ويدعو لمن أجراها على يديه ويشكر الله عليها، وإن كان أنكر ترجيحَ القول الثاني **فهذا ليس من وظيفته, إنما ذلك من وظيفة المجتهدين العالمين بوجوه الترجيحات ومسالك الأدلة وطرق الحِجَاج والنظر**، وإنكارُه أيضا دليلٌ على جهله بنصوص الكتاب والسنة الواردة في ذلك.

العجب الثاني: من استدلاله، **فإنَّ الاستدلال إنما يسوغ للمجتهد العالِم بطريق الاستدلال**, أما غيرُه فما له ولذلك؟ قال الغزالي في كتاب "التفرقة": شرطُ المقلّدِ أن يَسْكُتَ ويُسْكَتَ عنه, لأنه قاصرٌ عن سلوك طريق الحِجاج، ولو كان أهلا له كان مستتبعا لا تابعا, وإماما لا مأموما, وإن خاض المقلّد في المحاجَّة فذلك منه فضول، والمشتغِل به ضاربٌ في حديدٍ بارد, وطالب لإصلاح فاسد، وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟ هذه عبارة الغزالي)[674].

ثم قال: (فلو استحيا هذا الرجل من الله لوقف عند مرتبته وهي التقليد وترك الاستدلالَ لأهله، قال الله تعالى: {وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}, وأولو الأمر هم المجتهدون, كما قال ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد وأبو العالية والضحاك وغيرهم: أولو الأمر هم أولو الفقه وأولو الخبر، ولفظ مجاهد: هم الفقهاء والعلماء، وأخرج ابن جرير عن أبي العالية في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} قال: هم أهل العلم, ألا ترى أنه يقول: {وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}، ومعلوم أن لفظ الفقهاء والعلماء إنما يُطلَق على المجتهدين، **وأما المقلد فلا يسمى فقيها ولا عالما كما نص عليه أهلُ الفقه والأصول**)[675].

وقد تقدم قريبا قولُ ابن تيمية: (فأما مَن لم يَعرِفْ إلا قولَ عالمٍ واحد وحُجتَه دون قولِ العالِم الآخَر وحجتِه, فإنه من العوام المقلِّدين لا من العلماء الذين يُرَجّحون ويُزيفون). [مجموع الفتاوى 233/35]

وقال أيضا: (الفقيه: الذي سَمِع اختلافَ العلماء وأدلتَهم في الجملة, وعنده ما يعرف به رجحانَ القول). [الفتاوى الكبرى 556/5]

وقال ابن السبكي في "طبقاته" : (وكذلك لا يهون الفقيه أمرَ ما نحكيه من غرائب الوجوه وشواذ الأقوال وعجائب الخلاف قائلا: حسب المرء ما عليه الفتيا, فليعلم أن هذا هو المضيع للفقه, أعني الاقتصارَ على ما عليه الفتيا, **فإن المرء إذا لم يعرف علم الخلاف والمأخذ لا يكون فقيها إلى أن يلج الجمل في سم الخياط**, وإنما يكون رجلا ناقلا نقلا مخبطا حامل فقه إلى غيره لا قدرة له على تخريج حادث بموجود ولا قياس مستقبل بحاضر ولا إلحاق شاهد بغائب, وما أسرع الخطأ إليه وأكثر تزاحم الغلط عليه وأبعد الفقه لديه). [طبقات الشافعية الكبرى 319/1]

(674) إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة للسيوطي (ص 13 - 14) , والحاوي للفتاوي له أيضا 138/2 - 139 , وفيصل التفرقة (ص 22) ت: باجو.

(675) إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة للسيوطي (ص 37 - 38) , والحاوي للفتاوي له أيضا 149/2

ولهذا لما رام أهلُ التقليد المنافحة عنه بالحجة ورسم الدليل قال ابن القيم في جوابهم: (عجبا لكم معاشِرَ المقلِّدين الشاهدين على أنفسهم مع شهادة أهل العلم بأنهم ليسوا من أهله, ولا معدودين في زمرة أهله، كيف أبطلتم مذهبَكم بنفسِ دليلِكم؟ فما للمقلد وما للاستدلال؟ وأين منصب المقلد من منصب المستدل؟ وهل ما ذكرتم من الأدلة إلا ثيابا استعرتموها من صاحب الحجة, فتجملتم بها بين الناس؟ وكنتم في ذلك متشبعين بما لم تُعْطَوه، ناطقين من العلم بما شهدتم على أنفسكم أنكم لم تُؤتَوْه؟ وذلك ثوبُ زورٍ لبستموه، ومنصبٌ لستم من أهله غصبتموه، فأخبرونا: هل صِرْتُم إلى التقليد لدليلٍ قادكم إليه، وبرهانٍ دلَّكم عليه، فنزلتم به من الاستدلال أقربَ منزل، وكنتم به عن التقليد بمعزل، أم سلكتم سبيلَه اتفاقا وتخمينا من غير دليل؟ وليس إلى خروجكم عن أحدِ هذين القسمين سبيل، وأيهما كان فهو بفساد مذهب التقليد حاكم، والرجوع إلى مذهب الحجة منه لازم، ونحن إن خاطبناكم بلسان الحجة قلتم: لسنا من أهل هذه السبيل، وإن خاطبناكم بحكم التقليد فلا معنى لما أقمتموه من الدليل)[676].

وقد قال المزني: (يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة فيما حكمت به؟ **فإن قال: نعم, أبطل التقليد**, لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد، وإن قال: حكمت فيه بغير حجة, قيل له: فلِمَ أرَقْتَ الدماءَ وأبحت الفروج وأتلفت الأموال؟ وقد حرم الله ذلك إلا بحجة, قال الله عز وجل: {إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا} أي: مِن حجة بهذا)[677].

ونحوُه قولُ أبي جعفر محمد بن الحسن الأرسابندي[678] من الحنفية: (نقول له: قلَّدتَه لعلمك بكونه حقا أو لا, فإن قال: لا, فالجهل لا يصلح حجة, وإن قال: نعم, فعِلْمُه يستند إلى دليل, فلم يكن مقلدا)[679].

ولهذا قال ابن عبد البر: (فإن قال: قلدته لأني علمت أنه صواب, قيل له: علمتَ ذلك بدليلٍ من كتاب أو سنة أو إجماع، فإن قال: نعم، فقد أبطل التقليد وطولب بما ادعاه من الدليل)[680].

---

(676) إعلام الموقعين 144/2

(677) جامع بيان العلم وفضله 992/2

(678) قال القرشي: (محمد بن الحسين أبو جعفر الأرسابندي, قرية من قرى مرو على فرسخين, له مختصر تقويم الأدلة للدبوسي في مجلد رأيته, وهو أستاذ أبي الفضل الطيبي). الجواهر المضية في طبقات الحنفية 52/2

(679) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 60)

(680) جامع بيان العلم وفضله 994/2

ومن جنس هذا الاستدلال ما نقله السيوطي في كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض" عن النقشواني قال: (وقع من بعضهم أنه قال: أجمع أهلُ زماننا على أنه ليس في الزمان مجتهدٌ, قال: وهذا الكلامُ يناقِضُ بعضُه بعضًا, لأنه إذا لم يكن في الزمان مجتهدٌ فكيف ينعقد الإجماع؟ لأنَّ الإجماعَ إنما هو اتفاقُ المجتهدين, فإذا فُقِد المجتهدون فُقِد الإجماع, لأن المجتهِدَ هو الذي يُعتبَر قولُه في الإجماع والخلاف)[681].

ولهذا قال محمد بن علي السنوسي: (العبارة حاكمة على نفسها بالبطلان بديهة عند العارف بحَدِّ الإجماع, فمن عرف أنه اجتماعُ مجتهدي كلِّ عصر, والفرضُ أنه لا مجتهِدَ, أحال الإجماعَ لفقده)[682].

هذا وقد قال العطار في حاشيته على المحلي: (وبقي هاهنا بحث, وهو أنه إذا طالع المقلِّدُ المسائلَ مع الدلائل حصل له العلمُ بأحكام تلك المسائل عن أدلتها, فيكون فقيها, مع أنَّ الإجماعَ على أن الفقيهَ هو المجتهدُ, وأجمعوا أيضا على عدم فقاهة المقلّد.

قال الخيالي: وغاية ما يقال إنه كما أجمع القومُ على عدم فقاهة المقلِّد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدوَّنة, والتوفيق بين هذين الإجماعين إنما يتأتى بأن يُجعل للفقه معنيان[683], وعدمُ حصولِ أحدِهما في المقلِّد لا ينافي حصولَ الآخَر فيه. اهـ

قال عبد الحكيم: يعني أن بين الإجماعين تنافيا, لأن الإجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلِّد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها, إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه, والفقه هو المسائل المدونة, والإجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه, فوجب التوفيق بينهما, ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بأن يجعل للفقه معنيان: أحدهما: ما يمكن حصوله للمقلد, وهو العلم بالمسائل المدونة, فباعتبار حصوله يكون فقيها, والثاني: ما لا يمكن حصولُه, وهو العلم بمعنى استنباط الأحكام عن الأمارات, فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها)[684].

قلت: قول العطار (إذا طالع المقلِّدُ المسائلَ مع الدلائل حصل له العلمُ بأحكام تلك المسائل عن أدلتها, فيكون فقيها) ممنوع, فقد تقدم أن الفقيه من كان الفقه له سجية وملكة,

---

(681) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 29)

(682) إيقاظ الوسنان (ص 90)

(683) قلت: ليكون الإجماعان متواردين على محلين مختلفين دفعا للتنافي. (ز)

(684) حاشية العطار على المحلي 62/1

ولهذا فإن قول الخيالي بعدُ (أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدوَّنة) لا يستلزم أن يكون العالم بالمسائل المدونة فقيها لما ذكرناه, وقد تقدم تقريرُ هذا في كلام الشيخ إبراهيم اللقاني, وعليه فإن هذا الإجماع لا ينافي الإجماع الآخر على عدم فقاهة المقلد, فلا يبقى موجِبٌ لتقرير معنيين للفقه, لأن ذلك بناء على التنافي, ولا تنافي.

وقد تقدم قولُ الزركشي في شرح تعريف الاجتهاد: (وإنما قلنا: (بطريق الاستنباط) ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهادا فهو لغة لا اصطلاحا)[685].

وقولُه: (عُلِمَ من تعريفهم الفقهَ باستنباط الأحكام أنَّ المسائل المدوَّنة في كتب الفقه ليست بفقهٍ اصطلاحا، وأنَّ حافِظَها ليس بفقيه... الخ)[686].

وقولُه أيضا: (المجتهد الفقيه هو البالغ العاقل ذو مَلَكة يقتدر بها على **استنتاج** الأحكام من مأخذها)[687].

وعلى هذا فالاستنتاج المعتبَر هو الاستنتاجُ الصادر عن الملكة المعبَّرِ عنها بالاجتهاد.

ولهذا قال المحلي في "شرح جمع الجوامع" - عند قول ابن السبكي (التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله) - : **(معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد)**. قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (وعَلَّله شيخ الإسلام (هو زكريا الأنصاري) بأن معرفة الدليل **من الوجه الذي باعتباره يفيد الحكم** لا تكون إلا للمجتهد. وعلى كل حال فالمراد بقولهم (من غير معرفة دليله) أي: **معرفة تامة**, وهي معرفة الاستنباط الاجتهادي والاكتساب الفقهي الذي يُشترط في اعتباره توفُّرُ الشروطِ المنوَّهِ عنها في كتب الأصول, فدخل في التقليد أخذُ العامي بقول المجتهد من غير معرفة دليله أصلا, **أو مع معرفته معرفة غير تامة**)[688]. وقال بعدُ: (المجتهدون هم المتأهلون للنظر في الكتاب والسنة لأخذ الأحكام الشرعية منهما **على أكملِ وجهٍ وأتمِّ بيان**)[689].

وقال الزركشي: (أشرف العلوم بعد الاعتقاد الصحيح معرفة الأحكام العملية، ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجردة يستفرغ جمام الذهن ولا ينشرح بها الصدر، لعدم أخذه

---

(685) البحر المحيط 227/8

(686) السابق 38/1

(687) السابق 229/8

(688) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 13) , وانظر: شرح المحلي مع حاشية العطار 432/2 - 433

(689) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 23)



بالدليل، وشتان بين من يأتي بالعبادة تقليدا لإمامه بمعقوله, وبين من يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله، **وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد**، والناس في حضيضٍ عن ذلك، إلا من تغلغل بأصول الفقه، وكرع من مناهله الصافية، وأدرع ملابسه الضافية، وسبح في بحره، وربح من مكنون دره)[690].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (إن الاجتهاد في نظري هو كنور الشمس النافع الذي به حياة الأرض وما فيها، والتقليد هو كنور القمر الذي يحكي نور الشمس فقط، ونفعه قليل الجدوى، إذ القمر كوكب ميت كما يقولون، ومظلم لا نور له، نعم هو صقيل كالمرآة إذا قابل نور الشمس، انعكست منه الأشعة على الأفق كالمرآة ترتسم فيها أنوار الشمس، وتنعكس منها أشعة قليلة الجدوى، فالمقلد وإن بلغ من العلم ما بلغ، إنما هو كنور القمر، لكونه مقيدا مغلولا عن الوصول إلى الدليل من الكتاب والسنة ومسالك التعليل، ولذلك اعتبره الأئمة عاميا ولا يقال: عالم إلا لمجتهد)[691].

(تعريف آخر للاجتهاد)

وقد يقال في تعريف الاجتهاد أيضا: (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي).

والمستفرِغ وسعَه في ذلك التحصيلِ يسمى مجتهِدا بكسر الهاء, والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليلٌ يسمى مجتهَدا فيه بفتح الهاء.

فقولهم (استفراغ الوسع) معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه.

وبهذا القيد الأخير خرج اجتهادُ المقصِّر, وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي، فإنه لا يعد هذا الاجتهادُ في الاصطلاح اجتهادا معتبرا[692].

قال المحلي على "جمع الجوامع" : (والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ للفقه مجازا شائعا، ويكون بما يحصله فقيها حقيقة, ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب "والفقيه المجتهد", لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخَر)[693].

---

(690) البحر المحيط 21/1

(691) الفكر السامي 52/2

(692) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 101/1

(693) قال العطار: (قوله: (مجازا شائعا) منافٍ لما تقدم من إطلاق الفقيه على المتهيئ حقيقة عرفية, ويجاب بأنه بحسب الأصل واللغة كذلك، وصار حقيقة عرفية في اصطلاح هذا الفن. قوله: (ولذا) أي ولكون المراد بالفقيه المتهيئ.

وقَيْدُ الظن في تعريف الاجتهاد احترازٌ من القطع, إذ لا اجتهادَ في القطعيات[694].

قال الشاطبي: (أما القطعي فلا مجالَ للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد)[695].

وقال الرازي في "المحصول" : (المجتهَدُ فيه هو كلُّ حكمٍ شرعي ليس فيه دليلٌ قاطع. قال: واحترزنا بقولنا (ليس فيه دليل قاطع) عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جَلِيَّات الشرع)[696].

ولهذا قال القرافي: (لا اجتهادَ في مواقع الإجماع, لأنه سعيٌ في تخطئة المجمِعين)[697], أي: وخطؤهم قد علم انتفاؤه قطعا من أدلة حجية الإجماع.

ولما كانت دلالة النص قطعية قال ابن عقيل: (ولا يسوغ اجتهادٌ مُخالِفُه)[698].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك)[699].

قلت: وإنما يسقط الاجتهادُ عند مخالفته النص, لكونه عندئذ باطلا قطعا, لأن مدلول النص حق قطعا, فخلافه باطلٌ قطعا.

قال الشاطبي: (إن المجتهد لا يسعه فيما اتضح فيه الدليل إلا اتباع الدليل، دون ما أداه إليه اجتهاده، ويُعَدُّ ما ظهر له لغوا كالعدم، لأنه على غير صوب الشريعة الحاكمة، فإذًا ليس قولُه بشيءٍ يُعتد به في الحكم)[700].

قوله: (لأن كلا منهما يصدق) أي: فهو ليس من قبيل التعريف، وإنما هو من قبيل بيان لما صدق فتساوى الأفراد واختلف المفهوم) اهـ. العطار على المحلي 421/2

(694) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 101/1

(695) الموافقات 115/5

(696) المحصول 27/6

(697) الفروق 134/1

(698) الجدل على طريقة الفقهاء (ص 4)

(699) إعلام الموقعين 36/4

(700) الاعتصام 314/3



ثم نتيجة الاجتهاد مظنونة, فكيف يُعدَل عن المقطوع إلى المظنون؟! ولهذا قال الزركشي: (وقولنا: (ليس فيها دليل قاطع) احترازا عما وُجد فيه ذلك من الأحكام، فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرُم الرجوع إلى الظن)[701].

وقال القرافي: (قاعدة: الأصلُ ألا تبنى الأحكامُ إلا على العلم, لقوله تعالى {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}, لكن دعت الضرورة للعمل بالظن[702], لتعذر العلم في أكثر الصور, فتثبت عليه الأحكامُ لندرة خطئه وغلبة إصابته, والغالب لا يترك للنادر, وبقي الشكُّ غيرَ معتبر إجماعا, ثم شرط العمل بالظن اقتباسُه من الأمارات المعتبرة شرعا, ثم حيث ظفرنا بالعلم لا نعدل عنه إلى الظن)[703].

ويُعلَم مما سبق أن معرفة الحكم الشرعي من دليله القطعي لا تسمى اجتهادا[704].

ثم قولهم في تعريف الاجتهاد (بحكم) فيه إشارة إلى أنه ليس من شرط المجتهد أن يكون محيطا بجميع الأحكام ومدارها بالفعل، فإن ذلك ليس بداخلٍ تحت الوسع لثبوت "لا أدري" في بعض الأحكام، كما نُقِل عن مالكٍ أنه سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري[705].

قال الزركشي: (ليس من شرط المجتهد أن يكون عالما بكل مسألة تَرِد عليه، فقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: لا أدري, وكثيرا ما يقول الشافعي: لا أدري, وتوقفَ كثيرٌ من الصحابة في مسائل, وقال بعضهم: من أفتى في كلِّ ما سُئِل عنه فهو مجنون)[706].

وقال الغزالي: (فإذًا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرةٍ فيما يفتي, فيفتي فيما يدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري, فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري)[707].

وفي صحيح البخاري عن مسروق قال: دخلنا على عبد الله بن مسعود، قال: "يا أيها الناس، مَن علم شيئا فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن يقول لما لا

---

(701) البحر المحيط 265/8

(702) قلت: وقد تقدم بيان أن الظن المعمول به شرعا غير منافٍ لقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}. (ز)

(703) الذخيرة 177/1

(704) مسلم الثبوت 362/2 ط بولاق. بواسطة: الموسوعة الفقهية الكويتية 316/1

(705) كشاف اصطلاحات الفنون 101/1

(706) البحر المحيط 237/8 - 238 , وانظر: منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى للقاني (ص 181 - 183)

(707) المستصفى (ص 345)



يعلم: الله أعلم, قال الله عز وجل لنبيه ﷺ: {قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ}".

وفي رواية: "فإن من العلم أن يقول لما لا يعلم: لا أعلم". قال الحافظ: (أي: أن تمييز المعلوم من المجهول نوعٌ من العلم, وهذا مُناسِب لما اشتهر من أنَّ "لا أدري" نصفُ العلم[708], ولأنَّ القول فيما لا يعلم قِسْمٌ من التكلُّف)[709].

قلت: ثم لا يخفى أن ما سبق من تعريف الاجتهاد عرفا إنما هو تعريفٌ له باعتباره مصدرا مِن اجتهد يجتهد, وقد يقع تعريفُه أيضا باعتباره اسما منه وأثرا مترتبا على المعنى المصدري, كما قال الحموي: (الاجتهاد عبارة عن المَلَكة التي تَحصُل للإنسان يَقتدِر بها على استنباط الأحكام)[710].

قال ابن الهمام في "التحرير" : (والمراد بالملكة أدنى ما تتحقق به الأهلية, وهو مضبوط)[711].

قال شارحه: (وهي أدنى المراتب التي بها يَصِيرُ في رتبة الاجتهاد، وهي التي لا بد منها لكل مجتهد، ومتى نزل عنها لم يكن مجتهدا, قال: والحاصل أن هذه المرتبة مضبوطة بأن يراد بها الاتصافُ بشروط الاجتهاد المذكورة في الفن، ولا يضرُّ لزومُ اختلافِها بالزيادة بالنسبة إلى بعض الأشخاص، وإلا لم يثبت حكمٌ بالاجتهاد، ولم يَصِحَّ إطلاقُ المجتهد على أحدٍ, وكلاهما مُنتفٍ قطعا)[712].

هذا وقد أورد الشهرستاني في "الملل والنحل" سؤالا: متى يعلم المجتهد أنه قد استكمل شرائط الاجتهاد؟ ثم قال: فيه نظر. قال السيوطي: (كذا قال من غير زيادة, وكأنه لم يتضح له فيه شيءٌ يذكره, ويظهر أن يُقال: إنَّ العالِمَ يَعرِف ذلك من نفسه, بأن يعلم أنه أتقن الآلة كلَّ

(708) **(لطيفة)** : (كان لأبي هاشم الجبائي ولدٌ يسمى أبا علي، وكان عاميا لا يعرف شيئا، فدخل يوما على الصاحب بن عباد، فظنه عالما فأكرمه ورفع مرتبته، ثم سأله عن مسألة فقال: "لا أعرف" نصفُ العلم، فقال له الصاحب: صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر). رأيتها في ترجمة أبي هاشم الجُبَّائي من "وفيات الأعيان" لابن خلكان 183/3

(709) فتح الباري 512/8

(710) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر 34/1

(711) لعله يشير إلى ما وقع في "المحصول" (25/6) من قول الرازي: (واعلم أن الإنسان كلما كان أكمل في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد أعلى وأتم, وضبط القدر الذي لا بد منه على التعيين كالأمر المتعذر) اهـ.

(712) التقرير والتحبير 23/1



الإتقان, ويجد له مَلَكة وقدرة على الاستنباط واستخراج الأحكام الخفية من الأدلة البعيدة)[713].

وقال الزركشي: (ليس يكفي في حصول الملكة على شيءٍ تَعَرُّفُه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنما تَصيرُ للفقيهِ ملكةُ الاحتجاجِ واستنباطِ المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم, وربما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة, وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها, ومما يُعِينه على ذلك أن تكون له قوةٌ على تحليل ما في الكتب ورده إلى الحجج، فما وافق منها التأليفَ الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمرُه توقف فيه)[714].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (الاجتهاد هو بذل الفقيه تمامَ طاقته في النظر في الأدلة الشرعية والبحث في المآخذ الفقهية لتحصيل العلم بالأحكام الشرعية على وجهٍ لا يتمكن منه كما علمت إلا ذو فطنة خاصة وتبحرٍ فيما يؤهله من العلوم العربية والأصول الفقهية والمآخذ الشرعية, بحيث تصير له هذه العلوم مَلَكةً يَقتدِر بها على استخراجِ الأحكام من مآخذها الشرعية وأصولها الموضوعة.

وإنما تثبت له هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة المزاولة, وملازمة الشيوخ, والاطلاع على مطولات الكتب, والتضلع من علوم القرآن والسنة.

وظاهرٌ أنَّ تحقُّقَ هذه المَلَكة ونضوجَها في المجتهدين يختلف باختلاف أحوالهم وتفاوت استعداداتهم, فرُبَّ نفسٍ تنضج هذه الملكة فيها بمقدارٍ من العلوم لا تنضج به ملكةٌ في نفسٍ أخرى, ونظرة واحدة في طبقات المجتهدين بل وفي سائر العلماء الوارثين تدلك دلالة واضحة على تفاوت النفوس البشرية في مداركها العقلية والحسية. وبالجملة فالاجتهاد في الدين موهبة خاصة وعلم موروث يختص به اللهُ من يشاء وهو أعلم حيث يجعل خلافته)[715].

(الملكة في اللغة)

قال في "القاموس": (مَلَكَهُ يَمْلِكُه مِلْكًا مُثَلَّثَةً، ومَلَكَةً، محرَّكةً، ومَمْلُكَةً، بضم اللام أو يُثَلَّثُ: احْتَواهُ قادرا على الاستبداد به)[716].

(713) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 71)

(714) البحر المحيط 266/8

(715) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 109 - 110)

(716) القاموس المحيط (ص 954)

وقال ابن فارس: (الميم واللام والكاف أصلٌ صحيح يدل على قوةٍ في الشيء وصحة. يقال: أملك عجينه: قوي عجنه وشده. وملَّكت الشيء: قويته... والأصل هذا. ثم قيل: ملك الإنسان الشيء يملكه مَلْكا, والاسم المِلْك, لأنَّ يده فيه قوية صحيحة... وفلان حسن الملَكة، أي: حسن الصنيع إلى مماليكه)[717].

(الملكة في العرف)

وهي في العرف: الكيفية الراسخة, مقابل الحال, وهي: الكيفية التي تَعْرِض وتَزُول[718].

فالكيفية النفسانية أولَ حدوثها قبل أنْ ترسَخ تسمى حالا، وبعد أن ترتسخ تسمى ملكة[719].

والمراد بالكيفية الصفة, قال الأمير: (تسمى صفةُ الشيء كيفيةً, لأنه يُسأل عنها بـ"كيف", كما يسمى قدره كمية, وعلته لِمِّيَّة)[720].

ولهذا قال في "دستور العلماء" : (الحال عند الحكماء: صفة غير راسخة للنفس كالكتابة في الابتداء, وبعد الرسوخ تسمى ملكة)[721].

قال الجرجاني: (الملَكة: هي صفة راسخة في النفس. وتحقيقه: أنه تحصُل للنفس هيئةٌ بسببِ فعلٍ من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة: كيفيةٌ نفسانية، وتسمى حالا ما دامت سريعةَ الزوال، فإذا تكررت ومارسَتْها النفسُ حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئةَ الزوال فتصير مَلَكَة)[722].

وقال التهانوي: (اعلم أن الكيفيات النفسانية إن كانت راسخة في موضوعها, أي: مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها, سميت ملكة, وإن لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير والزوال بسهولة.

والاختلاف بينهما بعارضٍ مُفارِقٍ لا بفَصْل، فإنَّ الحالَ بعينها تَصِيرُ ملكةً بالتدريج، فإنَّ الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا، وإذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت بعينها ملكة، كما أن الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا.

---

(717) مقاييس اللغة 351/5

(718) المبادئ النصرية (ص 6)

(719) انظر: الكليات (ص 374)

(720) ثمر الثمام (ص 96)

(721) دستور العلماء 4/2

(722) التعريفات (ص 229)



قالوا: فكل ملكة, فإنها قبل استحكامها كانت حالا ، وليس كلُّ حالٍ يصير ملكة)[723].

(أربع فوائد) :

(الأولى) : قال ابن خلدون: (الحِذْق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصولِ **مَلَكةٍ** في الإحاطة بمبادئه وقواعده, والوقوف على مسائله, واستنباط فروعه من أصوله, وما لم تحصُل هذه الملكةُ لم يكنِ الحِذقُ في ذلك الفن المتناوَلِ حاصلا, وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي, لأنَّا نجد فهمَ المسألةِ الواحدة من الفن الواحد ووعيَها مشترَكا بين من شَدَا[724] في ذلك الفن, وبين من هو مبتدئٌ فيه, وبين العامي الذي لم يعرف علما, وبين العالِم النِّحْرير[725], والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما, فدل على أن هذه الملكةَ غيرُ الفهم والوعي)[726].

(الفائدة الثانية) : قال شمس الدين الفناري في "فصول البدائع" في مسألة تجزئ الاجتهاد: (والحقُّ عدمُ التجزى, وهو المنقولُ عن أبي حنيفة ﷺ, لِمَا مَرَّ في حَدِّ الفقه أنَّ الفقيهَ هو المتهيئ للكل, أعني الذي له مَلَكةُ الاستنباط في الكل)[727].

وقال منلا خسرو في "مرآة الأصول" : (التحقيق أن الاجتهاد الذي هو الفقاهة, كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن المَلَكات, فكما أن الشخص إذا قدر على تطبيق فردٍ من كلام بل نوع من شكر أو شكاية أو مدح أو ذم على مقتضى الحال, لا يكون بليغا, بل يجب أن يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصدُه إياها[728], فكذلك

---

(723) كشاف اصطلاحات الفنون 1396/2

(724) شدا يشدو شَدْوا من باب قتل: جَمَعَ من الإبل وساقَها, ومنه قيل لمن أخذ طرَفا من العلم أو الأدب واستدل به على البعض الآخر: شدا, وهو شادٍ. [المصباح المنير 307/1]

(725) النِّحْرير بوزن المسكين: العالم المتقن. [مختار الصحاح (ص 306)]

(726) المقدمة (ص 543)

(727) فصول البدائع 486/2

(728) قال السيوطي: (الفصاحة في المتكلم: ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح, والملكة هيئة راسخة في النفس, فمن تكلم بالفصيح وليس له ملكة فغير فصيح). ثم قال: (البلاغة في المتكلم على نسق الفصاحة فيه, فيقال: هي ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ). [شرح عقود الجمان (ص 6 - 7)]

قلت: فمن تكلم بالبليغ وليس له ملكة فغير بليغ, لأن البليغ من كان تأليفُه للكلام البليغ بالسجية.

قال ابن عاشور: (البلاغة فَعالة مصدر بلُغ بضم اللام كفقُه, وهو مشتق من بلَغ بفتح اللام بلوغا بمعنى وصل, وإنما سمي هذا العلم بالبلاغة لأنه بمسائله وبمعرفتها يبلغ المتكلم إلى الإفصاح عن جميع مراده بكلام سهل وواضح ومشتمل على ما يعين على قبول السامع له ونفوذه في نفسه, فلما صار هذا البلوغ المعنوي سجية يحاوَلُ تحصيلُها بهذا

الاجتهاد, فيكون المجتهِد مَن له ملكة يَقتدِر بها على استنباط كلِّ حكمٍ شرعيٍّ فرعي عن دليله)[729].

وقال عبد الوهاب خلاف: (إن الاجتهاد لا يتجزأ، أي: إنه لا يتصور أن يكون العالِم مجتهدا في أحكام الطلاق وغيرَ مجتهدٍ في أحكام البيع، أو مجتهدا في أحكام العقوبات، وغير مجتهد في أحكام العبادات, لأن الاجتهاد - كما يؤخذ مما قدمناه - : أهليةٌ ومَلَكَةٌ يَقتدِر بها المجتهدُ على فهم النصوص، واستثمارِ الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نصَّ فيه. فمن توافرت فيه شروطُ الاجتهاد وتكونت له هذه الملكة لا يُتصور أن يَقتدر بها في موضوع دون آخر، نعم يتصور أن يكون المرء عالِمًا متخصصًا في المدنيات دون العقوبات أو في العقوبات دون المدنيات، ولكن لا يتصور أن يكون قادرًا على الاجتهاد في هذا الموضوع من الأحكام دون هذا.

ولأن عِمادَ المجتهِد في اجتهاده فهمُ المبادئ العامة وروح التشريع التي بَثَّها الشارعُ في مختلف أحكامه, وبنى عليه تشريعَه، وهذه الروحُ التشريعية والمبادئ العامة لا تَخُصُّ بابا دون باب من أبواب الأحكام, وفهْمُها حقَّ فهمها لا يتم إلا بأقصى ما يُستطاع من استقراء الأحكام الشرعية وحِكَمِها في مختلف الأبواب, وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج مبدأً أو تعليلًا تقرر في أحكام البيع, فلا يكون مجتهدًا إلا إذا كان على علمٍ تامٍّ بأحكام القرآن والسنة, حتى يَصِل من مقارنة بعضِها ببعضٍ ومِن مبادئها العامة إلى الاستنباط الصحيح)[730].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (مدار شرائط الاجتهاد على أمرين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة, وهذا يتحقق بمعرفة جملة القواعد التي نصبتها والتفقه في قسم عظيم من الأبواب التي فصلت أحكامها, وقد بصر مجتهدو الصحابة رضي الله عنهم بهذه القواعد والأحكام من النظر في القرآن وما يشهدون من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام, وتلقى عنهم التابعون ما استنبطوه من الفروع, وتعلموا منهم كيف انتزعوها من مآخذها, فازدادت القواعد وضوحا وتمهدت طرق الاستنباط, وتسنى للذين أوتوا العلم من

العلم صاغوا له وزن فعُل بضم العين للدلالة على السجية, فقالوا: بلُغ فلان بلاغة كما قالوا: ضخُم, وسَمَّوا مجموع مسائل هذا العلم بمصدر بلُغ فقالوا: علم البلاغة). [موجز البلاغة (ص 3)]

(729) عمدة التحقيق لمحمد سعيد الباني (ص 342)

(730) علم أصول الفقه (ص 220)



بعدهم أن ينظروا في الحوادث، ويفصلوا لها أحكاما تأخذ بمجامع المصالح، وتنطبق على ما تستدعيه طبيعة الزمان والمكان.

ثانيهما: القدرة على انتزاع الأحكام من دلائلها المبثوثة في الكتاب والسنة، ولا سبيل للقدرة على الاستنباط إلا بمعرفة هذه الدلائل، وطريق إثباتها، وضروب دلالتها، وتفاوت مراتبها، ووجوه الترجيح عند تعارضها.

والتحقيق أن الاجتهاد لا يتجزأ، فإن أكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض، فمن أحرز الشروط المشار إليها آنفا تمكن من الاستنباط في كل حادثة تعرض له، وإن فاته بعضها أو كان نصيبه منه أقل من المقدار الكافي، لم يستطع أن يستنبط للواقعة حكما تطمئن له نفسه أو يثق به غيره.

فمن أدركه النقص من جهة قلة التفقه في مقاصد الشريعة وعدم إحكام قواعدها، فلا يصح له الاجتهاد ولو في المسائل التي يجد لها بين الدلائل اللفظية منزعا، فإن القواعد القطعية قد تدعو إلى التصرف في أقوال الشارع بنحو تخصيص العام أو تقييد المطلق أو عدم الأخذ بالمفهوم.

وكذلك من عرف مقاصد الشريعة وأنس من نفسه القدرة على إلحاق الوقائع بأشباهها ولكنه لم يصل في معرفة اللسان العربي إلى المرتبة الكافية للاستنباط، فاجتهاده غير موثوق به إذ يشترط في المجتهد أن يكون عارفا بأحوال الأحكام عن نظر مستقل، وتلك الأحوال مبثوثة في موارد الشريعة، فلا بد من رسوخ القدم في فهم تلك الموارد ومعرفة وجوه دلالتها)[731].

وقال ابن السمعاني في "القواطع" : (أمَّا إذا عَلِم المفتى جنسا من العلم بدلائله وأصوله، وقصَّر فيما سواه - كعلم الفرائض وعلم المناسك - لم يَجُز أن يفتي في غيره، واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختص بعلمه، فجوَّزه بعضهم، لإحاطته بأصوله ودلائله، ومنعه أكثَرُهم من الفتيا فيه، **لِتَجانُسِ الدلائل وتناسُب الأحكام امتزاجا لا يتحقق إحكامُ بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها)**[732].

---

(731) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 366 - 367) . والأمران اللذان عليهما مدار الاجتهاد مأخوذان من كلام الشاطبي في المسألة الثانية من كتاب الاجتهاد حيث قال فيها: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها) اهـ. الموافقات 41/5 - 42

(732) قواطع الأدلة 135/5 - 136

قال الزركشي بعد هذا: (وتجوَّزَ ابنُ الصبَّاغ[733] فجَوَّزه في الفرائض دون غيره، لأنَّ الفرائض لا تُبْنى على غيرها، بخلاف ما عداها من الأحكام فإنها يَرتبِط بعضُها ببعض. وهو حَسَنٌ)[734].

(733) قال ابن خلكان: (أبو نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن جعفر، المعروف بابن الصباغ، الفقيه الشافعي؛ كان فقيه العراقين في وقته، وكان يضاهي الشيخ أبا إسحاق الشيرازي، وتقدم عليه في معرفة المذهب. وكانت الرحلة إليه من البلاد، وكان تقيا حجة صالحا، ومن مصنفاته كتاب "الشامل" في الفقه، وهو من أجود كتب أصحابنا، وأصحها نقلا وأثبتها أدلة، وله كتاب "العدة" في أصول الفقه... وكُفَّ بصرُه في آخر عمره. وتوفي في جمادى الأولى سنة سبع وسبعين وأربعمائة ببغداد، وقيل: بل توفي يوم الخميس منتصف شعبان من السنة المذكورة، رحمه الله تعالى). وفيات الأعيان 217/3 - 218

(734) البحر المحيط 358/8



(الفائدة الثالثة) : في القِران بين الجهاد والاجتهاد[735]

قال الخطيب البغدادي في كتاب "الفقيه والمتفقه" : (قال سبحانه: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}, فجعلهم فِرقتين: أوجب على إحداهما الجهادَ في سبيله، وعلى الأخرى التفقُّهَ في دينه, لئلا ينقطعَ جميعُهم إلى الجهاد, فتندرس الشريعة, ولا يتوفروا على طلب العلم, فيَغلِب الكفارُ على الملة، فحَرَس بيضة الإسلام بالمجاهدين, وحَفِظ شريعة الإيمان بالمتعلمين)[736].

وقال العلامة ابن عاشور في "تفسيره" : (وإذ قد كان من مقاصد الإسلام بثُّ علومِه وآدابه بين الأمة, وتكوينُ جماعاتٍ قائمةٍ بعلم الدين وتثقيفِ أذهان المسلمين, كي تَصلُحَ سياسةُ الأمة على ما قصده الدينُ منها، من أجل ذلك عقب التحريض على الجهاد بما يبين أن ليس من المصلحة تمحُّضُ المسلمين كلِّهم لِأَنْ يكونوا غزاةً أو جندا، وأن ليس حظُّ القائمِ بواجبِ التعليم دون حظ الغازي في سبيل الله من حيث إنَّ كليهما يقوم بعملٍ لتأييد الدين[737]، فهذا يؤيده بتوسُّعِ سلطانه وتكثيرِ أتباعه، والآخَرُ يؤيده بتثبيت ذلك السلطان وإعداده لِأَنْ يَصدُرَ عنه ما يَضْمَن انتظامَ أمرِه وطُولَ دَوامِه، فإنَّ اتساعَ الفتوحِ وبَسالة الأمة لا يكفيان لاستبقاء سلطانها إذا هي خلت مِن جماعةٍ صالحةٍ من العلماء والساسة وأولي الرأي المهتمين بتدبير ذلك السلطان، ولذلك لم يَثبُت ملك اللمتونيين في الأندلس إلا قليلا حتى تقلص، ولم تثبت دولة التتار إلا بعد أن امتزجوا بعلماء المدن التي فتحوها ووكلوا أمرَ الدولة إليهم.

وإذْ قد كانت الآية السابقة قد حرضت فريقا من المسلمين على الالتفاف حولَ رسول الله ﷺ في الغزو لمصلحة نشر الإسلام, ناسب أن يذكر عقبها نفرَ فريقٍ من المؤمنين إلى رسول الله ﷺ للتفقه في الدين, ليكونوا مرشدين لأقوامهم الذين دخلوا في الإسلام.

---

(735) قال النووي في "تحرير ألفاظ التنبيه" (ص 313) : (الجهاد والمجاهدة والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع) اهـ.
وقال ابن عاشور في "التحرير والتنوير" 53/19 : (وهو - يعني الجهاد - : **الاسم الجامع لمنتهى الطاقة**) اهـ.

(736) الفقيه والمتفقه 69/1

(737) أخرج الإمام أحمد في مسنده وصححه ابن حبان عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "من دخل مسجدنا هذا ليتعلم خيرا أو يعلمه كان كالمجاهد في سبيل الله". وفي جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (152/1) : قال أبو الدرداء: "من رأى الغُدُوَّ والرواح إلى العلم ليس بجهادٍ فقد نقص عقلُه ورأيُه". وقد عقدت لهذا الفصلَ الرابع من كتاب "المدخل إلى طلب العلم". (ز)

ومِن محاسن هذا البيان أنْ قابَلَ صيغة التحريض على الغزو بمثلها في التحريض على العلم, إذ افتتحت صيغة تحريض الغزو بلام الجحود في قوله: {مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ} الآية, وافتتحت صيغة التحريض على العلم والتفقه بمثل ذلك إذ يقول: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً})[738].

(الفائدة الرابعة) : في ذكر مستند الفتوى للمستفتي

ومناسبة هذه الفائدة: في اتصالِها بما تقرر سابقا من كون المقلِّد لا يخرج عن دائرة التقليد بمجرد تلقينه دليلَ المسألة حتى يكون عالما بوجه دلالة الدليل على الحكم, وعلى هذا فإذا كان في وجه الدليل خفاءٌ وفي مسلك الدلالة وُعُورة, لم يكن لذكر الدليل والمستنَد فائدة.

قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إنَّ ذكر الدليل من المجتهد أو العالِم الموثوق به بالنسبة لمن لم يعلم حكمَ الله في النازلة غيرُ لازم, خصوصا إذا كان ممن لا يفهم وجهَ الدلالة كأكثر عامة أهل هذه العصور أو كان الدليلُ ذا مقدماتٍ يتوقف فهمُها وتقريبُ الاستدلال بها على أمورٍ قد لا يكون للعاميّ إلمامٌ بها, وقد كان المجتهدون من الصحابة والتابعين فمن بعدهم يُفْتُون العامة من غير إبداء المستنَد فيُتَّبَعون في ذلك من غير نكير, وشاع ذلك بينهم حتى تواتر)[739].

قلت: وفي صحيح البخاري عن قتادة قال: كنت عند ابن عباس، وهم يسألونه، ولا يذكر النبيَّ ﷺ, حتى سئل، فقال: سمعت محمدا ﷺ يقول: "من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ".

قال الحافظ في "الفتح" : (قوله "وهم يسألونه ولا يذكر النبي ﷺ" أي: يجيبهم عما يسألونه بالفتوى من غير أن يَذكُرَ الدليلَ من السنة, وقد وقع بيانُ ذلك عند الإسماعيلي من رواية بن أبي عدي عن سعيد ولفظه: "فجعلوا يستفتونه ويفتيهم ولم يذكر فيما يفتيهم النبيَّ ﷺ")[740].

قال ابن السبكي في "جمع الجوامع" : (وللعامي سؤالُه عن مأخذه استرشادا, ثم عليه بيانُه **إن لم يكن خفيا**)[741].

---

(738) التحرير والتنوير 59/11

(739) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 8)

(740) فتح الباري 393/10 - 394

(741) شرح المحلي مع العطار 437/2

وقال ابن السمعاني: (فإن قال قائل: هل يجوز للعامي أن يُطالِبَ العالِمَ بدليل الجواب؟ قلنا: لا يمنعه أن يطالب به, لأجل احتياطه لنفسه, ويلزم العالِمَ أن يَذكُر له الدليلَ إن كان مقطوعا به, لإشرافه على العلم بصحته, ولا يلزمه أن يذكر له الدليلَ إن لم يكن مقطوعا به, لافتقاره إلى اجتهادٍ يَقْصُر عنه العامي)[742].

وقال ابن العراقي في "شرح جمع الجوامع" بعد نقله كلامَ ابن السمعاني: (فعبر عنه المصنِّفُ بالظهور والخفاء)[743].

قلت: على أن تصرف ابن السبكي ليس في اللفظ فحسب بل في المعنى أيضا, إذ الخفاء أخص من عدم القطع, فقد يكون الدليل غير مقطوع به ولكن وجه دلالته قريب يحصل بأدنى تنبيهٍ وبيان, وقد يكون بعيدا خفيا, وتفاوت الظنون أمرٌ معلوم, قال القرطبي: (إن الظن على مراتب في القوة والضعف)[744], وقال الشاطبي: (مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف حتى تنتهي؛ إما إلى العلم، وإما إلى الشك)[745], وقال الشوكاني: (وأما الظني فقد يكون جليا لا تختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الأنظار)[746], وعلى هذا فيحسن ذكر الدليل عند القرب لا البعد, فتكون عبارة ابن السبكي أقرب, والله أعلم.

وقال المحلي في "شرح جمع الجوامع" : ((وللعامي سؤالُه) أي: العالِمِ (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشادا) أي: طلبا لإرشادِ نفسِه بأن تُذعِن للقبول ببيان المأخَذ لا تعنُّتًا (ثم عليه) أي: العالم (بيانه) أي: المأخذ لسائله المذكور, تحصيلا لإرشاده (إن لم يكن خفيا) عليه, فإن كان بحيث يَقصُر فهمُه عنه, فلا يبينه له صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد, ويعتذر له بخفاء المُدْرَك عليه)[747].

---

(742) القواطع 145/5

(743) الغيث الهامع (ص 718)

(744) المفهم 584/1

(745) الموافقات 115/5

(746) إرشاد الفحول 195/1

(747) شرح المحلي مع العطار 437/2

قال في "الآيات البينات" : (قوله (ثم عليه بيانُه إن لم يكن خفيا) فيه أمران: الأول: أنَّ ظاهرَه الوجوب[748], وعليه فلعلَّ محلَّه ما لم يَشُقَّ عليه مشقةً لا تُحتَمل عادة. والثاني: أنه يمكن أن يُضبَط الخفيُّ بما لا يَسهُل عادةً تفهيمُ مِثْلِه له)[749].

وقال النووي في "آداب الفتوى" : (ليس بمُنكَرٍ أن يَذكُرَ المفتي في فتواه الحجةَ إذا كانت نصا واضحا مختصرا. قال الصيمري[750]: لا يذكر الحجة إن أفتى عاميا, ويذكرها إن أفتى فقيها, كمن يسأل عن النكاح بلا وليّ, فحَسَنٌ أن يقول: قال رسول الله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي", أو عن رجعة المطلقة بعد الدخول فيقول: له رجعتها قال الله تعالى: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ}, قال: ولم تَجْرِ العادةُ أن يَذكُرَ في فتواه طريقَ الاجتهاد ووجهة القياس والاستدلالِ إلا أن تتعلق الفتوى بقضاءِ قاضٍ, فيومئ فيها إلى طريق الاجتهاد ويُلَوِّح بالنكتة, وكذا إذا أفتى غيرُه فيها بغَلَط, فيفعل ذلك لينبه على ما ذهب إليه, ولو كان في ما يفتي به غموضٌ فحَسَنٌ أن يلوح بحجته. وقال صاحب الحاوي: لا يذكر حجة, ليفرق بين الفتيا والتصنيف, قال: ولو ساغ التجاوُز إلى قليلٍ لساغ إلى كثيرٍ, ولصار المفتي مدرِّسا. والتفصيلُ الذي ذكرناه أولى من إطلاق صاحب الحاوي المنعَ)[751].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (الفائدة الثالثة والستون: عاب بعضُ الناس ذكرَ الاستدلال في الفتوى، وهذا العيبُ أولى بالعيب، بل جمالُ الفتوى وروحُها هو الدليل، فكيف يكون ذكرُ كلامِ الله ورسوله وإجماع المسلمين وأقوال الصحابة - رضوان الله عليهم - والقياس الصحيح عيبا؟ وهل ذكرُ قول الله ورسوله إلا طراز الفتاوى؟ وقول المفتي ليس بمُوجِبٍ للأخذ به، فإذا ذكر الدليلَ فقد حَرُم على المستفتي أن يخالِفَه، وبرئ هو من عهدة الفتوى بلا علم، وقد كان رسولُ الله - ﷺ - يُسأل عن المسألة فيَضرب لها الأمثالَ ويشبهها بنظائرها، هذا وقولُه

---

(748) ولهذا قال في "نشر البنود" 345/2 : (يجب على العالم بيان المأخذ لسائله المذكور) اهـ. لكن قال الشيخ حسن السيناوني في "الأصل الجامع" 99/3 : (على العالم **ندبا** بيانُ المأخَذ لسائله المذكور) اهـ.

(749) الآيات البينات 275/2

(750) قال النووي: (أبو القاسم الصيمري من كبار أصحابنا أصحاب الوجوه، تكرر ذكرُه في المهذب والروضة، هو بصاد مهملة مفتوحة، ثم ياء مثناة تحت ساكنة، ثم ميم مفتوحة، هذا هو الصحيح المشهور, واسمه عبد الواحد بن الحسين, وهو ممن تفقه عليه أقضى القضاة الماوردي صاحب الحاوي، وصنف كتبا كثيرة منها الإيضاح في المذهب، وهو كتاب نفيس كثير الفوائد). [تهذيب الأسماء واللغات 265/2] . قال ابن السبكي: (توفي الصيمري بعد سنة ست وثمانين وثلاثمائة). [طبقات الشافعية الكبرى 339/3] . وقال الذهبي: (وقد حدث ببعض كتبه في سنة سبع وثمانين وثلاث مائة). [سير أعلام النبلاء 15/17]

(751) آداب الفتوى والمفتي والمستفتي (ص 64 - 65)



وحدَه حجة، فما الظنُّ بمن ليس قولُه بحجةٍ ولا يجب الأخذُ به؟ وأحسنُ أحوالِه وأعلاها أن يسوغَ له قبولُ قولِه، وهيهات أن يسوغ بلا حجة، وقد كان أصحابُ رسول الله - ﷺ - إذا سئل أحدُهم عن مسألةٍ أفتى بالحجة نفسِها، فيقول: قال الله كذا، وقال رسول الله - ﷺ - كذا، أو فعل كذا، فيشفي السائل، ويبلغ القائل، وهذا كثيرٌ جدا في فتاويهم لمن تأملها، ثم جاء التابعون والأئمة بعدهم فكان أحدُهم يذكر الحكم ثم يستدل عليه، وعلمُه يأبى أن يتكلم بلا حجة، والسائلُ يأبى قبولَ قوله بلا دليل, ثم طال الأمدُ وبعُد العهدُ بالعلم، وتقاصرت الهممُ إلى أنْ صار بعضُهم يجيب بنعم أو لا فقط، ولا يذكر للجواب دليلا ولا مأخذا، ويعترف بقصوره وفضل من يفتي بالدليل، ثم نزلنا درجةً أخرى إلى أن وصلت الفتوى إلى عيب من يفتي بالدليل وذمه، ولعله أن يَحدُث للناس طبقةٌ أخرى لا يُدرى ما حالُهم في الفتاوى، والله المستعان)[752].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (قال صاحب "اعلام الموقعين" : ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجا مجردا عن دليله ومأخذه, فهذا لضِيق عَطَنه وقِلَّة بضاعته من العلم, ومن تأمل فتاوى النبي ﷺ الذي قولُه حجة بنفسه رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره ووجه مشروعيته, وهذا كما سئل عن بيع الرُّطَب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم, فزجر عنه, ومِن المعلوم أنه كان يعلم نقصانَه بالجفاف, ولكن نبَّههم على علة التحريم وسببه. وساق على ذلك أمثلة كثيرة اهـ.

وأنت خبيرٌ بأن فتاوى النبي ﷺ كما وقع فيها ذلك وقع فيها غيرُه مما لا تنبيهَ فيه على نحو ذلك, فعُلِم أنَّ اشتمالَ فتاويه ﷺ على التنبيه المذكور إنما هو للكمال أو لمقتضى الحال وليس أمرا لازما, كسؤال أهل الذكر لا يلزم أن يكون عن نفس الذكر بل الكثيرُ الغالب أن يكون عن مجرد الحكم. على أن "اعلام الموقعين" ذكر هذا في موضع, وفي موضعٍ آخَرَ نقل عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين عدة فتاوى مجرَّدة عن السَّنَد, فراجِعْه في مبحث جواز الحَلِف على ثبوت الحكم, وتقدم أن هذا أمرٌ تواتر عن الصحابة والتابعين وغيرهم, فالنزاعُ فيه مكابرةٌ في واقع محسوس.

نعم, ذكر السند مع الفتوى كان كثيرا في عهد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين, ولا نزاعَ في أن ذلك أحوط وأضمن للصواب إذا كان النص واضحا في الدلالة على الحكم المسئول عنه, أما إذا لم يكن كذلك فلا بد من البيان وإلا كان ذكرُه أشد ضررا من تركه, وقد شرع الله

(752) إعلام الموقعين 200/6 - 201

البيان للناس كما علمت, فبين كتابه بكتابه وعهد به إلى رسوله ﷺ وإلى العلماء من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. نعم, قد انعكس الحالُ في عهد المتأخرين فقَلَّ ذكرُ النصوص مع الفتوى كما انعكس في تدوين كتب الفروع, فإن في كتب المتقدمين من البسط والبيان وأدلة الأحكام ما ليس في كتب المتأخرين التي وصل بها الاختصارُ والتجرد عن الأدلة إلى ما ترى ذلك في الكتب المتداولة بين أيدينا, وإلا فهناك كتب كثيرة لبعض المتأخرين لم يطلع عليها وربما يكون فيها من المزايا ما لا يوجد في كثير من غيرها, والخطب في ذلك سهل.

وقد أطال ابن القيم الكلام في تسويء صنيع الإفتاء بدون ذكر النص وكرر ذلك في عدة مواضع من كتابه "اعلام الموقعين", ومن ذلك ما ذكره تحت عنوان "الفائدة التاسعة" حيث قال: ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه, فإنه يتضمن الحكمَ والدليلَ مع البيان التام, فهو حكمٌ مضمونٌ له الصواب متضمن للدليل عليه في أحسن بيان, وقول الفقيه المعين ليس كذلك, وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم يتحرون ذلك غاية التحري, حتى خلف من بعدهم خُلوف رَغِبوا عن النصوص واشتقوا لهم ألفاظا غير ألفاظ النصوص, فأوجب ذلك هجرانَ النصوص, ومعلومٌ أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوصُ من الحكم والدليل وحُسْنِ البيان, فتولد من هجران ألفاظ النصوص والإقبال على الألفاظ الحادثة وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد ما لا يعلمه إلا الله, فألفاظ النصوص عصمة وحجة بريئة من الخطأ والتناقض والتعقيد والاضطراب, ولما كانت هي عصمة عهدة الصحابة وأصولهم التي إليها يرجعون كانت علومُهم أصحَّ من علوم من بعدهم كذلك وهلم جرا, ولما استحكم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع كانت علومُهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد والاضطراب والتناقض, وكان أصحابُ رسول الله ﷺ إذا سئلوا عن مسألة يقولون: قال الله كذا قال رسول الله ﷺ كذا أو فعل كذا, ولا يعدلون عن ذلك ما وجدوا إليه سبيلا قط, فمن تأمل أجوبتهم وجدها شفاء لما في الصدور, فلما طال العهدُ وبَعُدَ الناسُ من نور النبوة صار هذا عيبا عند المتأخرين أن يذكروا في أصول دينهم وفروعه قال الله وقال رسوله ﷺ, وقنعوا بتقليد من اختصر لهم بعضَ المختصرات التي لا يُذكر فيها نصٌّ عن الله ولا عن رسوله ﷺ ولا عن الإمام الذي زعموا أنهم قلدوه دينَهم, بل عمدتُهم فيما يُفتون ويقضون على قول ذلك المصنِّف المختصر, وأجلُّهم من يستحضر لفظَ الكتاب ويقول هكذا قال وهذا لفظه, فالحلالُ ما أحله ذلك الكتاب والحرام ما حرمه والواجب ما أوجبه والباطل ما أبطله والصحيح ما صححه. إلى آخر ما ذكره تحت عنوان هذه الفائدة, ثم ختمها

بقوله: والمقصود أنَّ العصمة مضمونةٌ في ألفاظ النصوص ومعانيها في أتم بيانٍ وأحسن تفسير اهـ.

ومَن نظر في هذه الفائدة بعين الإنصاف قد يستخلص منها عدة فوائد, وإن كان فيها من المبالغة ما لا يخلو من إفراطٍ في القول, فإنَّ لقائلٍ أن يسأل اعلام الموقعين عن إطلاق قوله: إن لفظ النص يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام الخ, وأن ألفاظ النصوص عصمة وحجة بريئة من الخطأ, وعن قوله: والمقصود أن العصمة مضمونة في ألفاظ النصوص ومعانيها في أتم بيان وأحسن تفسير, هل هذا البيانُ التام وهذه الضمانة العاصمة باعتبار أي دلالةٍ لألفاظ النصوص, إن أراد باعتبار دلالتها الحقيقية فقد علمتَ أنه ليس الكلامُ فيها, وإن أراد باعتبار الدلالة الإضافية التي قرر فيها ابن القيم وغيرُه أنها تختلف باختلاف أفهام السامعين[753] , فهذه تارة تكون خفية وتارة تكون واضحة بالنسبة لأشخاص دون آخرين, فإن الذين شهدوا الوحي والتنزيل وعرفوا التأويل والتفسير وكانت العربية طبيعتهم وسليقتهم والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولِهم أقربُ إلى أن يوفقوا في فهم دلالات الألفاظ والأقيسة لما لم يوفق إليه من بعدهم, فكانت فتاويهم بمجرد النصوص سائغة كافية لمعاصريهم الذين كانوا على أقدامهم وبين ظهرانيهم ولمن بعدهم ممن سار على دربهم ومنح من منحتهم, بخلاف فتاوى المتأخرين إذا ذكر فيها النص مجردا عن البيان ولم يكن من الوضوح بمكان ينثلج معناه في ذهن المستفتي بدون احتمال ولا تردد, لم تكن وجيهة ولا كافية لأهل زمانهم, كيف وقد يكون في لفظ النص إطلاقٌ يحتاج إلى تقييد أو عموم يحتاج إلى تخصيص أو ظاهر يراد صرفه عن ظاهره أو يكون في دلالته على الحكم المسئول عنه غموض يحتاج السائل معه إلى بيان تقريبه أو إزالة غموضه أو نحو ذلك مما يخفى على كثير من المستفتين في هذه العصور, فما أظن أحدا يقول بجواز الاقتصار في الفتوى على لفظ النص في هذه الأحوال, بل لا بد مع النص من البيان, وقد يقتصر على البيان لمقتض يتعلق بالسائل أو غيره, ولذلك ونحوه شرع البيان وأمر به كما تقدم, على أنك قد عرفت أن قول المجتهد المأخوذ من الكتاب والسنة والعالم الثقة الراوي عنه حجة كافية يجب العمل بها, وأن فتاوى الصحابة والتابعين تارة يذكر معها لفظ النص وتارة لا, وقد ذكر رحمه الله قبل هذه المسألة أنه إذا كان

---

(753) قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" 116/3 : (إن دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك). (ز)

الحكمُ المسئول عنه مستغربا ليس مألوفا للنفس ينبغي للمفتي أن يوطئ قبله ما يكون مؤذنا به كالدليل عليه والمقدمة بين يديه, واستشهد عليه بأمثلة من الكتاب والسنة. وأما قوله: وقد كان الصحابة والتابعون الخ فقد علمت ما فيه كما علمت الفرق بين سلف الأمة وخلفها, فاستصحاب حال أحدهما وسريانه على حال الآخر مع الفرق الشاسع غير وجيه ولا متبع. وقوله: ولما استحكم هجران النصوص الخ, قد يقال: هجران النصوص مسبوق بالأهواء والبدع, وأهلها موجودون من قرون عديدة, ونصوص الكتاب والسنة نصب أعينهم يعبثون بها ويتصرفون فيها تصرف المطبوع على قلبه, وقد افترقوا إلى فرق شتى وكلهم يزعمون أنهم على هدى الكتاب والسنة, وليسوا على شيء منه خلا الفرقة الناجية التي قيض الله تعالى لها من يحفظ أصول دينها من القراء والحفاظ والمفسرين والمحدثين والأصوليين والأئمة المجتهدين ومن سار على دربهم من العلماء الوارثين, وليس في تجرد مختصرات الكتب الفقهية الموضوعة لفئة من المتعلمين ليست متأهلة لتعرف الأحكام وتفهم أدلتها من صغار الطلبة ومن ألحق بهم من العامة هجرانٌ للنصوص, فإن كتب المتقدمين والمتأخرين الموضوعة لكبار الطلبة ومراجعة الفتاوى وغيرها مشحونة بأدلة الأحكام وأبحاثها, ومعاهد التعليم وغيرها لا تزال مشتغلة بمطالعة علوم القرآن والسنة وآلاتها المؤدية إلى معرفتها على الوجه المطلوب. وأما قوله: وأجلهم الخ, فقد علمت ما فيه وأن كتب الفقه هي الوعاء والصوان لحفظ أقوال المجتهدين وأصحابهم وأتباعهم, فالرجوع إليه رجوع لأقوالهم المأخودة من الكتاب والسنة)[754].

قلت: وقد قال ابن السمعاني جوابا عمن قال من المتكلمين (لا يجوز أن يأخذ العاميُّ بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته) : (ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم, وخطأ فاحش, فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام في غوامض الفقه, ولم يُرْوَ عن أحدٍ أنه عرَّف العاميَّ أدلته, ولا نبهه, ولا أنكروا عليهم اقتصارَهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة.

ولأن العامي إذا حدثت له حادثة فلا بد أن يكون متعبَّدا بشيء, فإن ألزمناه التعلُّمَ عند بلوغه حتى يصير مجتهدا, وأوجبنا هذا على كلِّ أحد, يؤدي إلى إهمال أمور الدنيا أجمع, لأنهم إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمرُ الدنيا وأمر مصالحها.

فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد, لكن العالم يبين له الدليل.

(754) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 76 - 80)

قلنا: يجوز هذا في آية يتلوها عليه, أو خبرٍ يذكره عن النبي ﷺ, فأما القياس فإنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي بمقدماتٍ كثيرة, فلا يتصور حصولُها لهذا العامي بخبر يخبره العالم له عن ذلك. فلا ندري كيف وقع هذا السهوُ العظيم لهؤلاء, ولكن قد بينا أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو الكبير, والأولى بالمتكلمين أن يَدَعوا هذا الفنَّ للفقهاء, وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له, مع أنهم لو تركوا ذلك أيضا كان أولى بهم وأسلمَ لدينهم.

يدل عليه أنه إذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو صيامه, فإذا لم يرجع إلى العالِم في الجواب عنها فلا بد أن يسلك طريقا يصير به عالما مجتهدا, وذلك بالابتداء بالتفقه, والحادثة وحكمها كيف تحتمل هذا التأخيرَ إلى أن يصير هذا الرجل فقيها, ومن يضمن له أنه يصير مجتهدا؟ وأكثر طالبي العلم قد قطع الطريق بهم, ووقفوا متبلدين, وإنما يصير الشاذ النادر مجتهدا, ويكون بحيث يسلم له النظر.

وإن قال: في الحال يذكر له الدليل.

فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة, ومعرفة طرقٍ وأسباب ووجوه وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحرين من الفقهاء, فكيف يدركه العامي بمجرد ذكره له حتى يصير عالما, ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده؟)[755].

قلت: وقد قدمنا أن التوقيف على الدليل لا يستلزم التوقيف على المدلول.

(تعريف أصول الفقه من حيث العَلَمية واللَّقَبية)

وأما تعريف أصول الفقه من حيث كونه لَقَبًا وعَلَما على فنٍّ مخصوصٍ فهو: معرفة أدلة الفقه الإجمالية, وكيفيةِ الاستفادة منها - أي: استفادة جزئياتها - , وحالِ المستفيد[756].

قال حلولو في "شرح جمع الجوامع" : (واحترز المصنِّف في حَدِّه بالإجمالية عن الأدلة التفصيلية, فإنَّ النظرَ فيها وظيفةُ الفقيه, وذلك لأنَّ الأصولي يقول: خبر الواحد حجة, والفقيه يحتج بخبرٍ خاصٍّ على جزئيةٍ خاصة)[757].

وقال الزركشي في "تشنيف المسامع" : (معنى الإجمالية كما قال أبو الحسين في "المعتمد": أنها غيرُ مُعيَّنة، ألا ترى أنَّا إذا تكلَّمْنا في أنَّ الأمرَ للوجوب، لم نُشِرْ إلى أمرٍ مُعيَّن، وكذلك النهي

(755) قواطع الأدلة 162/5 - 164

(756) انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار 44/1 , وغاية الوصول في شرح لب الأصول لزكريا الأنصاري (ص 4)

(757) الضياء اللامع 130/1

والإجماع والقياس، وليس كذلك أدلةُ الفقه؛ لأنها معيَّنة، نحو قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات". قال: ولهذا كان قولُ مَن قال: (أصول الفقه كلامٌ في أدلة الفقه) يلزم عليه أن يكون كلامُ الفقهاء في أدلة الفقه المعيَّنة كلاما في أصول الفقه, فلهذا قيَّدْنا الأدلة بالإجمالية. انتهى)[758].

وقال ابن تيمية: (الأصوليُّ يتكلم في جنس الأدلة ويتكلم كلاما كليا فيقول: يجب إذا تعارض دليلان أن يُحكَم بأرجَحِهما, ويقول أيضا: إذا تعارض العام والخاص فالخاص أرجح, وإذا تعارض المسند والمرسل فالمسند أرجح, ويقول أيضا: العام المجرد عن قرائن التخصيص شمولُه الأفرادَ أرجحُ من عدم شموله ويجب العمل بذلك, فأما الفقيه: فيتكلم في دليلٍ معيَّن في حكمٍ معين, مثل أن يقول قوله: {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ} خاصٌّ في أهل الكتاب ومتأخر عن قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ}, وتلك الآية لا تتناول أهلَ الكتاب, وإن تناولتهم فهذا خاصٌّ متأخر؛ فيكون ناسخا ومخصصا)[759].

فالمرادُ إذًا بالأدلة الإجماليةِ: الكليةُ, أي: التي لم تُعيَّن فيها الجزئياتُ, كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب, المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثاني بأنه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك, فخرج بالإجمالية الدلائلُ التفصيلية نحو: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ}, {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا}, وصلاته ﷺ في الكعبة كما أخرجه الشيخان, والإجماع على أنَّ لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصبَ لهما, وقياس الأرز على البُر في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مِثْلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم, واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها, فليست أصولَ الفقه, وإنما يُذكَر بعضُها في كتبه للتمثيل[760].

وقال ابن باديس في "مبادئ الأصول" : (الأدلة قسمان: أدلة تفصيلية، وأدلة إجمالية.

فالأولى: هي آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام. وسميت تفصيلية لدلالة كلِّ واحدٍ منها على حكمٍ مخصوصٍ لفعل.

---

(758) تشنيف المسامع 120/1

(759) مجموع الفتاوى 119/13

(760) تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر (ص 36) , وشرح المحلي على جمع الجوامع مع العطار 46/1 , وشرح الكوكب الساطع للسيوطي 47/1 - 48

والثانية: هي القواعد الأصولية. وسميت إجمالية لدخول جملةٍ كثيرة من الأدلة التفصيلية تحت كلٍّ واحدةٍ منها، فقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} دليلٌ تفصيلي في حكم الصلاة، وقاعدة الأمر للوجوب دليلٌ إجمالي، لشموله الأمرَ الذي في هذه الآية وغيرَه. وبمعرفة الدليل التفصيلي وما ينطبق عليه من الدليل الإجمالي يُستفاد الحكمُ فيقال مثلا: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} أمرٌ بالصلاة, والأمرُ للوجوب، فأقيموا الصلاة أمرٌ بوجوب الصلاة، فالصلاة واجبة، ومَرجعُ الأدلةِ التفصيلية الكتابُ والسنة وما ذكره الأيمة من الإجماعات والأقيسة، ومرجعُ الأدلة الإجمالية كُتُبُ الأصول)[761].

قال السعد التفتازاني: (والتحقيق في هذا المقام أنَّ الإنسان لم يُخلَق عبثا ولم يُترك سدى، بل تعلق بكلٍّ مِن أعماله حُكْمٌ مِن قِبَل الشارعِ منوطٌ بدليلٍ يَخُصُّه, ليُستنبَط منه عند الحاجة, ويُقاسَ على ذلك الحكمِ ما يناسبه, لِتعذُّرِ الإحاطةِ بجميع الجزئيات, فحصلت قضايا موضوعاتُها أفعالُ المكلَّفين, ومحمولاتُها أحكامُ الشارع على التفصيل, فسُمِّي العلمُ بها الحاصلُ من تلك الأدلة "فقها".

ثم نظروا في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها, فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس, والأحكامَ راجعةً إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة, وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا من غير نظرٍ إلى تفاصيلهما إلا على طريقِ المثال, فحصل لهم قضايا كليةٌ متعلِّقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا وبيانِ طُرُقه وشرائطه, ليُتوصل بكلٍّ من تلك القضايا إلى استنباطِ كثيرٍ من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية, فضبطوها ودونوها, وأضافوا إليها من اللواحق والمتمِّمات وبيان الاختلافات ما يليق بها, وسَمَّوا العلمَ بها "أصول الفقه", فصارت عبارة عن (العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى الفقه), ولفظُ القواعدِ مُشعرٌ بقيد الإجمال)[762].

قلت: لأن القواعد جمع قاعدة, وقد سلف كونها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها.

قال الجرجاني في حاشيته على الشرح العضدي: (القاعدة اصطلاحا: قضية كلية من حيث اشتمالُها بالقوة على أحكام جزئياتِ موضوعِها, وتسمى تلك الأحكام فروعا, واستخراجُها منها تفريعا)[763].

---

(761) مبادئ الأصول (ص 31)

(762) التلويح على التوضيح 34/1

(763) حاشية الشريف على الشرح العضدي 69/1

وقال الرهوني: (ولا يصح تفسير القواعد بالأدلة الكلية من الكتاب والسنة والإجماع, لأنَّ القواعدَ قولُنا: الكتابُ حجة, السنة حجة, إذ نفسُ الكتاب ليس مما يُتوصل به إلى الاستنباط, نعم يُتوصل بغيره إلى الاستنباط عنه)[764].

ولهذا قال التهانوي: (المراد بالقواعد: القضايا الكلية التي تكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه)[765].

فالفقيه يأخذ الدليلَ الإجماليَّ ويجعله كبرى قياسٍ من الشكل الأول, ويجعل صغراه ما يريد الاستدلالَ له, فيقول مثلا: "أقيموا الصلاة" أمرٌ مطلق, والأمر المطلق يقتضي الوجوب, وبحذف الحَدِّ الأوسط تحصُلُ النتيجةُ هكذا: "أقيموا الصلاة" يقتضي الوجوب, وهذا يقال له دليلٌ تفصيلي, يسمى بذلك لأنك تَفْصِل فيه كلَّ مسألةٍ عن غيرها[766].

قال السعد في "التلويح" : (المحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا, وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر, والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل إحداهما على الأصغر وتسمى الصغرى, والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى, وكلتاهما مُشتمِل على أمرٍ مُتكرِّر فيهما يُسمى الأوسط، والأوسطُ إمَّا محمولٌ في الصغرى موضوعٌ في الكبرى, ويسمى الدليلُ بهذا الاعتبار الشكلَ الأول, أو بالعكس ويسمى الشكلَ الرابع, أو محمولٌ فيهما ويسمى الشكلَ الثاني, أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث.

مثلا إذا قلنا: الحج واجب, لأنه مأمورُ الشارع, وكلُّ ما هو مأمور الشارع فهو واجب, فالحج الأصغر, والواجب الأكبر, والمأمور الأوسط, وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى, وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى, والدليل المذكور من الشكل الأول.

فالقواعد التي يُتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلةِ الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور, وضَمُّ القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليَخرُجَ المطلوبُ الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصُّلِ بها إلى الفقه, لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة

---

(764) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 140/1

(765) كشاف اصطلاحات الفنون 38/1

(766) نزهة الخاطر العاطر لابن بدران 30/1



والأحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة, فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالبُ أصول الفقه, وتندرج كلُّها تحت العلم بالقاعدة)[767].

ولهذا قال البناني - بعد تعريفه لأصول الفقه من جهة التركيب الإضافي - : (إنَّ هذا المركَّب الإضافي نُقِل من هذا المعنى اللغوي أعني دلائلَ الفقه إلى المعنى العَلَمي بأن جُعِل عَلَما للقواعد التي هي **طرقُ استنباطِ الفقه**, لوجود المناسَبة بين المنقول عنه وإليه, وهو أن هذه أيضا دلائلُ, إذ الحكم الفقهي وقع متعلَّق محمولِها, فإن قولنا: الأمر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب, فالحكم أعني الوجوبَ الجزئيَّ مدلولٌ لها بالقوة, فإذا ضُمَّ إليها الصغرى خرج من القوة إلى الفعل كما قاله التفتازاني في التوضيح)[768].

قلت: بل قد يقال: لا نقل, كما قيل في حمل الأصل على الدليل, بل إن المناسبة بين الأصل والقاعدة أشدُّ منها بين الأصل والدليل, إذ الدليل أعم من الأصل, بل قد يكون الفرع دليلا على أصله كما لا يخفى, كما يكون المعلولُ دليلا على علته[769], أما القاعدة فهي في أصل اللغة الأساس الذي يُبتنى عليه, فإذا قلنا أصول الفقه هي قواعد الفقه كان ذلك صحيحا, إذ هي

---

(767) التلويح 35/1 - 36

(768) حاشية البناني على المحلي 32/1

(769) لأنهما متلازمان, قال ابنُ زِكْري في "بغية الطالب" (ص 207) : (العلة والمعلول يتلازمان, ولا يصح في العقل انفكاكُ أحدِهما عن الآخَر).

وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" 90/2 : (الاستدلال على وجود العلة بوجود المعلول لا دور فيه، وإلا لما صح الاستدلالُ على وجود الصانع بوجود العالم; لأنه علته والموجد له، ولأن العلة لازم المعلول، والاستدلال على وجود اللازم بوجود الملزوم لا خلاف في صحته، وهو من أقوى طرق الاستدلال، وهذا كما نقول في الشبع: هو معلول الطعام المشبع ودليله، أي: دليل المشبع، إذ لا شبع إلا بمشبع، والري: معلول الشراب المروي ودليله، إذ لا ري إلا بمرو).

وقد قال ابن كمال باشا في "فروق الأصول" (ص 69) : (إن كل علة دليل, لأنها تدل على ثبوت الحكم, وليس كل دليل علة, كالدخان فإنه دليل على النار, وليس علة لوجود النار).

وقال أيضا (ص 80) : (إن كل قياس استدلال, لأنك تستدل على إثبات الحكم في الفرع مثل حكم الأصل بمثل علته, ولكن ليس كل استدلال قياسا, فإن من استدل بالمخلوقات والمصنوعات على وجود الباري ﷻ لا يكون هذا قياسا, وكذلك إذا استدل بالدخان على النار لا يكون قياسا).

وقال الكفوي في "الكليات" (ص 294) : (الاستدلال في عرف أهل العلم: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول, سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس, أو من أحد الأمرين إلى الآخر).

وقال ابن تيمية في "الرد على المنطقيين" (ص 449 - 450) : (ومتفق بين العقلاء على أن الدليل لا يختص بأن يكون معلولا لمدلوله, بل الدليل أعم).

القواعد التي ابتنى عليها الفقه, لأنها آلة استنباطه واستخراجه, ولهذا سمي استخراج الأحكام الجزئية من القضايا الكلية المعبَّر عنها بالقواعد تفريعا, ولا يكون التفريع إلا من أصل.

فيكون المقصود بالأدلة في تعريف أصول الفقه القواعدَ, ولهذا قال العطار على المحلي: (قوله "كما عرف من تعريفه" أي: تعريف أصول الفقه بأنه أدلةُ الفقهِ الإجماليةُ التي هي الكتابُ والسنة والإجماع والقياس, **فأدلة الفقه الإجمالية هي القواعدُ الباحثة عنها**, إذ حقيقةُ كلِّ علمٍ مسائلُه أي: القواعدُ الكلية, فتكون الأمورُ الأربعة موضوعَ علمِ أصول الفقه)[770].

وقال ساجقلي زاده[771] في "ترتيب العلوم" : (وأما علم أصول الفقه فهو العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها من أدلة الفقه إليه, أي: إلى الفقه. وأدلة الفقه أربعة: الكتاب والسنة والإحماع والقياس, ويقال لتلك الأدلة الأربعة أصول الفقه بالمعنى اللغوي, لأن الفقه ينبني على هذه الأربعة, لكن أصول الفقه في الاصطلاح هو العلم بالقواعد المذكورة)[772].

ولهذا فقد اشتُهر أيضا تعريفُهم لأصول الفقه من حيث العَلَمية بأنه: (العلم بالقواعد التي يُتوصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية)[773].

قال السعد: (المراد بالعلمِ الاعتقادُ الجازم المطابِق أو الملكةُ التي هي مبدأُ تفاصيلِ القواعد, والقواعد هي: القضايا الكلية التي تنطبق على جزئياتها عند تعرُّف أحكامِها)[774].

وقال الرهوني: (وقوله "التي يتوصل بها إلى الاستنباط" إشارة إلى أنه وسيلة)[775], وقد صَرَّح في موضعٍ لاحق بأنَّ أصول الفقه مقصودٌ للفقه لا لذاته[776].

وقال صاحب "التقرير والتحبير" : (ثم في قوله "يُتوصل إلخ" إشارة إلى أن هذا العلم طريقٌ إلى غيره غيرُ مقصودٍ بالذات لنفسه، وإلى أنَّ غايتَه حصولُ غيرِه كما هو شأنُ العلومِ

---

(770) حاشية العطار على المحلي 379/2

(771) محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زاده: فقيه حنفي من العلماء، مشارك في معارف عصره. من أهل مرعش. قام برحلة دراسية التقى بها في دمشق بالشيخ عبد الغني النابلسي وتصوف على يده وعاد إلى مرعش فكانت له حلقة لتدريس الطلاب. وصنف نحو 30 كتابا ورسالة، منها: "الرسالة الولدية", و"نشر الطوالع" شرح لطوالع البيضاوي. توفي سنة (1145). انظر: الأعلام للزركلي 60/6

(772) ترتيب العلوم (ص 155)

(773) رفع الحاجب لابن السبكي 242/1 , وشرح المختصر للإيجي 63/1

(774) حاشية السعد على الشرح العضدي 64/1

(775) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 140/1

(776) السابق 165/1

الآلية[777]، كما أن غاية العلم المقصودِ حصولُ نفسِه, قال شيخنا المصنف - رحمه الله - : وإن كان له غاية أخروية أو دنيوية, إذ ليس مسمى الغاية إلا ما عَلِمْتَ اهـ وهو حسن، وإلى وحدة غايته فإن الغاية المقصودة منه هي التمكن من استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية)[778].

قال السعد: (والأحكامُ المستنبَطة من القضايا: النِّسَبُ التامة, مثل قولنا: الحج واجب, ومعنى انتسابها إلى الشرع ثبوتُها به, وإلى الفرع تعلُّقُها به)[779].

وقال في "شرح المقاصد" : (الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل, وتسمى فرعية وعملية, ومنها ما يتعلق بالاعتقاد, وتسمى أصلية واعتقادية)[780].

وقال الشهرستاني: (من المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفةٍ وطاعة, والمعرفةُ أصلٌ والطاعة فرع, فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا, ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيا)[781].

قلت: وتخصيص لفظ الشريعة بالأحكام العملية واقعٌ في تضاعيف كلام العلماء, وإن كان الأصلُ في الشريعة أنها شاملة للأصول والفروع, قال التهانوي: (الشرع بالفتح وسكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء، وهو مورد الشاربة والشريعة كذلك أيضا. وشرعا: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبيٌّ من الأنبياء ﷺ وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية، ودُوِّنَ لها علمُ الفقه، أو بكيفيةِ الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. قال: وقد يُخَصُّ الشرع بالأحكام العملية الفرعية, وإليه يُشعِر ما في "شرح العقائد النسفية" : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى)[782].

---

(777) قال التهانوي: (العلوم إما آلية أو غير آلية، لأنها إما أن لا تكون في أنفسها آلة لتحصيل شيء آخرَ بل كانت مقصودة بذواتها، أو تكون آلة له غير مقصودة في أنفسها. الثانية تسمى آلية, والأولى تسمى غير آلية. قال: والتسمية بالآلية بناءً على اشتمالها على الآلة, فإنَّ العلم الآلي مسائلُ كلٌّ منها مما يُتوسل به إلى ما هو آلة له، وهو الأظهر إذ لا يُتوسل بجميع علم إلى علم). كشاف اصطلاحات العلوم 6/1

(778) التقرير والتحبير 27/1

(779) حاشية السعد على الشرح العضدي 64/1

(780) شرح المقاصد للسعد 6/1 , ونحوه في شرح العقائد له (ص 19)

(781) الملل والنحل للشهرستاني 41/1

(782) كشاف اصطلاحات الفنون 1018/1 - 1019

(الشريعة)

قال ابن تيمية: (اسمُ الشريعة والشرع والشِّرْعة ينتظمُ كلَّ ما شرعه اللهُ من العقائد والأعمال)[783].

وقال العطار: (الشرعُ يَعُمُّ الأحكامَ الفقهية والاعتقادية, فهو كُلٌّ, والأحكام الفقهية بعض)[784].

وقال البدر العَيني[785]: (الشريعة: ما شرعه الله لعباده من الدين, وقد شرع لهم يشرع شرعا, أي: سَنَّ)[786].

وقال القرطبي: (معنى شرع: نهج وأوضح وبيَّن المسالك, وقد شرع لهم شرعا أي: سنَّ)[787].

وقال المقريزي: (الشريعة هي: ما شرع الله تعالى من الدين وأمر به، كالصلاة والصيام والحج وسائر أعمال البر... ويقال: شرع الدين يشرعه شرعا, بمعنى سَنَّهُ, قال الله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا})[788].

وقال البدر ابن جماعة: (الشريعة: هي المحجة[789] التي جاء بها رسولُ الله ﷺ، وسَنَّها وأوجب اتباعَها وصَوْنَها، وهي إلى الله أقصد سبيل، لأنَّ مبناها على الوحي والتنزيل، والخيرُ كلُّه في اتباعها، والشر كلُّه في ضياعها)[790].

وقال الشيخ مصطفى الزَّرقا: (الشريعة الإسلامية هي مجموعة الأوامر التي يُوجب الإسلامُ تطبيقَها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع.

فللإسلامِ ثلاثةُ أهداف إصلاحية أساسية مرتبة, كلٌّ منها نتيجةٌ لما قبله وأساسٌ لما بعده:

[1] – تحرير العقل البشري من رق التقليد والخرافات, وذلك عن طريق العقيدة والإيمان بالله وحده, وتوجيه العقل نحو الدليل والبرهان والتفكير العلمي الحر. ولذا كافح

---

(783) مجموع الفتاوى 306/19

(784) حاشية العطار على المحلي 58/1

(785) نسبتُه إلى عينتاب من أعمال حلب, لأنَّ بها مولدَه. انظر: الضوء اللامع للسخاوي 131/10 , والأعلام للزركلي 163/7 , ومعجم البلدان لياقوت الحموي 176/4

(786) عمدة القاري 117/1

(787) تفسير القرطبي 10/16

(788) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار 383/3

(789) قال الجوهري في الصحاح: (المحجة: جادة الطريق) اهـ. قلت: وفي الحديث: تركتكم على المحجة...

(790) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص 87)



الإسلامُ الوثنية في شتى صورها لأنها انحطاطٌ في العقل وعماوة في البصيرة, وأسَّس العقيدة في الله تعالى وصفاته الواجبة وفي اليوم الآخر على أساس الدليل العقلي البسيط من شواهد الكون ودلائله. حتى جاءت عقيدة الإسلام منطقية واضحة لا تعقيدَ فيها ولا تحكُّم, ليس فيها ما يناقض العقل, وإن كان فيها ما تخفى حِكْمَتُه[791] من أمور الغيب وإرادة الله تعالى مما لا يمكن أن تخلُوَ منه شريعةٌ إلهية.

[2] – إصلاح الفرد نفسيا وخلقيا, وتوجيهه نحو الخير والإحسان والواجب كي لا تطغى شهواته ومطامعه على عقله وواجباته. وذلك بممارسة الفرد للعبادة المشروعة التي تُذَكِّرُه بخالقه, وبعقيدة الثواب والعقاب في الآخرة لكي يكونَ المؤمنُ في مراقبةٍ دائمة لأعماله, حريصا على عدم التقصير في واجباته.

[3] – إصلاح المجتمع[792], أي: الحياة الاجتماعية بصورة يسود فيه النظام والأمن العام, والعدل بين الناس, وصيانة الحريات المعقولة, والكرامة الإنسانية.

---

(791) قال إمام الحرمين الجويني: (الشرع يُرشِد إلى ما لا يُستدرَك بمَحْض العقول, ولا يرِد بما يقضي العقلُ بخلافه). [لمع الأدلة (ص 123)] وقال الغزالي: (ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسُّ مِن أن يُخاطَب, فليترك وجهله). [المقصد الأسنى (ص 156)] وقال ابن تيمية: (العقل الصريح دائما موافق للرسول ﷺ لا يخالفه قطُّ, فإن الميزان مع الكتاب, والله أنزل الكتاب بالحق والميزان, لكن قد تقصر عقولُ الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به, فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه لا بما يعلمون بعقولهم بطلانَه, فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحارات العقول لا تخبر بمحالات العقول). [مجموع الفتاوى 444/17] وقال أيضا: (إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بمحالات العقل، وإنما يخبرون بمحارات العقول، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته). [درء تعارض العقل والنقل 314/2] وقال أيضا: (**يجب الفرق** بين ما يعلم العقل بطلانَه وامتناعَه, وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته, فالأول من **محالات العقول**, والثاني من **محارات العقول**, والرسل يخبرون بالثاني, وأما الأول فلا يقوله إلا كاذب, ولو جاز أن يقول هذا لجاز أن يقال: إن الجسم الواحد يكون أبيضَ أسودَ في حالٍ واحدة, وإنه بعينه يكون في مكانين, وإن الشيء الواحد يكون موجودا معدوما في حال واحدة, وأمثال ذلك مما يَعلم العقلُ امتناعَه). [الجواب الصحيح 391/4] قال: (والأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامُه - معصومون لا يقولون على الله إلا الحق, ولا ينقلون عنه إلا الصدق, فمن ادعى في أخبارهم ما يناقض صريحَ المعقول كان كاذبا, بل لا بد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح أو ذلك المنقول ليس بصحيح, فما عُلِم يقينا أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يُناقضُه, وما عُلِم يقينا أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه). [المصدر السابق 400/4] . (ز)

(792) قال ابن عاشور: (إن المجتمع البشري أو الأمة عبارة عن مجموعة من الناس هي كل ملتئم من أجزاء هي الأفراد, فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفا بادئ الأمر على إصلاح الأفراد, فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح, ثم هو محتاجٌ إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد, وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض, لأن حالات التجمع تبعث عوارض جديدة لم تكن



ولتحقيق هذا الهدف الاجتماعي الأخير جاء الإسلام بنظام مدني يتضمن تشريعا شاملا جميعَ الأسسِ القانونية اللازمة لإقامة حياةٍ اجتماعية في دولة, وتنظيمِ علائق الناس بعضهم مع بعض, وعلائقهم بالسلطة الحاكمة, وصيانة الحقوق الخاصة للأفراد, والحقوق العامة للجماعة.

من هذه الأهداف الثلاثة في الإسلام يتحدد معنى الشريعة الإسلامية ويتضح أنها تقوم على ثلاث دعائم: عقيدة عقلية, وعبادة روحية, ونظام قانوني قضائي. وهذا هو المعنى المراد عندما يقال: **إنَّ الإسلامَ دينٌ ودولة**)[793].

جاء في "الموسوعة الفقهية" : (مِن الثّابت أنَّ الإسلام دين ودولة، لأنَّ القرآن الكريم هو كتابُ عقيدة، كما هو كتابُ أحكامٍ وقواعدَ تنظِّم صلةَ الإنسان بالإنسان، والإنسان بالمجتمع، والمجتمع المسلم بغير المسلم في حالة السِّلْم والحرب, وهو إلى جانب ذلك يحوي كلَّ أنواع الحقوق وفروعها, فالحقوق المدنيَة إلى جانب الحقوق الجزائية والاقتصادية والمالية والتجارية والدولية بفرعيها العامة والخاصة, ولم تكن هذه الحقوق مواعظَ متروكةً لرغبة الإنسان، وإنما هي أحكامٌ آمرة، واجبةُ التنفيذ، وهذا لا يكون إلا بقيام الدولة)[794].

وقال ابن عاشور: (إن الخلافة الإسلامية التي مسماها ما حدَّدها به الإمامُ الرازي في "النهاية" بقوله "هي خلافةُ شخصٍ للرسول ﷺ في إقامة الشرع وحفظ الملة[795] على وجهٍ يُوجب اتباعَه على كافَّة الناس" هي عبارة عن حكومة الأمة الإسلامية, وهي ولاية ضرورية لحفظ الجامعة وإقامة دولة الإسلام على أصلها. ومما يجب علمُه هنا أنَّ الإسلام دين معضد بالدولة, وأن دولته في ضمنه, لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعهما واحدا هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدينُ – الذي هو مُصلِحُ البشر – في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه)[796].

موجودة في أحوال انفراد الأفراد, وقد تطغى بقوتها الاجتماعية على ما تقف عليه الأفراد من الكمالات فتحجبها أو تزيلها بالمرة بحكم الاضطرار لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعية, فلم يكن بد لشريعة الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 42 - 43) . (ز)

(793) المدخل الفقهي العام 48/1 - 49

(794) الموسوعة الفقهية الكويتية 302/25

(795) قال الشيخ مصطفى صبري في كتاب "النكير" : (الخلافة في اللغة عبارة عن النيابة, وفي العرف بمعنى النيابة عن حكومة رسول الله ﷺ في أمته). الأسرار الخفية (ص 97)

(796) نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 11 - 12)



وقال أيضا: (دعوة الإسلام تخالف ما سبقها مخالفة بينة من جهة كونه دينا عاما حيث استعد البشر إلى قبول دين عام، ومن جهة اتساع أصول دعوته بله فروعها، ومن جهة امتزاج الدين فيه مع الشريعة، فضَبَطَ للأمة أحوالَ نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلِّها تكملة للنظام الديني[797]، هيأ أفراد الناس للاتحاد والمعاشرة، ثم ألزم متبعي عقيدته وسلطانه أو متبعي سلطانه فقط[798] باتباع ما خطط لهم من قوانين المعاملات.

فاقتضى ذلك لا محالة أن يكون هذا الدينُ دولة، لأنَّ التشريع يتطلب تنفيذَ قوانينِه[799]، وذلك التنفيذُ هو جماعُ معنى الدولة، وقد صرح به القرآن في مواضع كثيرة، وبينه الرسول عليه السلام بالفعل مِن نَصْبِ الأمراء والقضاة ونحو ذلك، لأنَّ جلالة الدين لا تناسب استنجادَه من ينفذه أو يدفع عنه {إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا})[800].

---

(797) بهذه الجملة تبين مراده من الفرق بين الدين والشريعة، فأراد بالدين ما ينظم حالة الإنسان الفردية، وبالشريعة ما ينظم حالته الاجتماعية، فهو يشير إلى أن من خصائص الإسلام كونه حاكما على الحالتين، وتخصيصُه للفظ الشريعة بما ينظم حالة الإنسان الاجتماعية قد صرح به في كتابه "مقاصد الشريعة" (ص 28) حيث قال: (وإني قصدت في هذا الكتاب خصوصَ البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب، التي أرى أنها الجديرةُ بأن تُخَصَّ باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع) اهـ. وإن كان الأصل في الشريعة العموم كما تقدم، ولهذا فإن ابن عاشور نفسَه في هذا الموضع من كتاب "أصول النظام الاجتماعي" يعلق بقوله: (الشريعة أصلُها في اللغة النهر العظيم، يقولون: شريعة الفرات، ثم أطلقت على الدين الذي لا يقتصر على العبادات وتهذيب الروح، بل يتجاوز إلى ضبط نظام العائلة والمجتمع، قال تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا}، وقال: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} الآية) اهـ. وقد قال يحيى هويدي في كتابه "مقدمة في الفلسفة العامة" (ص 196) : (الإسلام ليس دينا عقائديا بالمعنى المجرد الفلسفي بل هو نظام اجتماعي كامل يقوم على أساس ديني، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق، أو عقيدة وتشريع) اهـ. (ز)

(798) القسم الأول هم المسلمون والقسم الثاني هم أهل الذمة. (ابن عاشور)

(799) قال الشيخ محمد الخضر حسين: (قضت سنةُ الله في خَلْقِه أنَّ سلطة شرع الأحكام وتصريف الأوامر والزواجر لا تستقل وحدَها بردع الخليقة وقيادتهم إلى سابلة العدالة، فكثيرٌ من الناس من يجري مع أهوائه بغير عنان، ولا يدخل بأعماله الاختيارية تحت مراقبة العقل على الدوام، ألا ترى إلى جملةٍ من أحكام الشريعة كيف بُنيت على رعاية الوازع الطبيعي وتغلُّبِه على الوازع الشرعي، كرد شهادة العدو على عدوه، وعدم قبول شهادة الرجل لابنه أو لأبيه، وإقراره في حال مرضه لصديق ملاطف أو وارث قريب. فلا بد إذًا مِن سلطةٍ أخرى لتنفيذ تلك الأحكام المشروعة بالوسائل المؤثرة وإن كره المبطلون، كما قال عمر بن الخطاب ﷺ في رسالة القضاء لأبي موسى الأشعري: "وانفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلُّمٌ بحق لا نفاذَ له". وتسمى هذه السلطة بالسلطة القضائية). الحرية في الإسلام (ص 19) . (ز)

(800) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 13 - 14)

قال: (فكان الإسلام من مبدأ انبعاثه مقدرا له أن يكون نظاما, سداه الدعوة إلى الحق والعدل, ولحمته تنفيذ تلك الدعوة بأيدي المؤمنين, وأن لا يكتفى بظهور الحق الذي بعث به في حالة يكون تنفيذ الحق على من ينحرف عنه موكولا إلى قوة غير قوة أهل ذلك الدين, فالإسلام دين قائم على قاعدة دولة للرسول وخلفائه وجنده)[801].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (اعلم أن المِلَّة لا بد لها من قائمٍ عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها, ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكاليف, والنوعُ الإنساني أيضا بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري, لا بد لهم من شخصٍ يَحْمِلُهم على مصالحهم ويَزَعُهم عن مفاسدهم بالقهر, وهو المسمى بالملك, والملة الإسلامية لَمَّا كان الجهادُ فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها[802], اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا, وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتُهم عامة, ولا الجهادُ عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط, فصار القائمُ بأمر الدين فيها لا يعنيه شيءٌ من سياسة الملك, وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعَرَض ولأمرٍ غير ديني, وهو ما اقتضته لهم العصبيةُ لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه, لأنهم غيرُ مكلَّفين بالتغلُّب على الأمم كما في الملة الإسلامية, وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم, ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحوَ أربعمائة سنة لا يعتنون بشيءٍ من أمر الملك إنما همهم إقامة دينهم فقط)[803].

(السياسة ضرورية للناس)

قال ابن تيمية: (كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدينا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر, فالتعاونُ والتناصر على جلب منافعهم, والتناصر لدفع مضارهم, ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع, فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمورٍ يفعلونها يجتلبون بها المصلحة,

---

(801) السابق (ص 206)

(802) قال الشيخ عبد الكريم زيدان: (القانون الجنائي الإسلامي في أصله قانونٌ عالمي، لأنه جزءٌ من الشريعة الإسلامية، وهي بطبيعتها شريعة عالمية لا إقليمية، أراد مشرعها – وهو الله ﷻ – تطبيقَها على كافة الناس في جميع بقاع الأرض، وهم مخاطَبون بأحكامها، مطالَبون بتنفيذها، ولكن لعدم ولاية دار الإسلام على ما سوى إقليمها, فقد تعذر تطبيقُها في خارج إقليمها، أما في داخل إقليم الإسلام، فيجب التطبيق، لأن الولاية فيها للمسلمين، وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو يوسف: "ولأن الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة إلا أنه تعذر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية, وأمكن في دار الإسلام, فلزم التنفيذ فيها"). [بدائع الصنائع للكاساني 311/2 = أصول الدعوة (ص 277 - 278)]

(803) المقدمة (ص 287)



وأمورٍ يجتنبونها لما فيها من المفسدة, ويكونون مطيعين للآمِر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد, فجميعُ بني آدم لا بد لهم من طاعة آمِرٍ وناه.

فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين فإنهم يُطيعون ملوكَهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم مصيبين تارة ومخطئين أخرى, وأهلُ الأديان الفاسدة من المشركين وأهل الكتاب المستمسكين به بعد التبديل أو بعد النسخ والتبديل مطيعون فيما يرون أنه يعود عليهم بمصالح دينهم ودنياهم, وغيرُ أهل الكتاب منهم من يؤمن بالجزاء بعد الموت ومنهم من لا يؤمن به, وأما أهل الكتاب فمتفقون على الجزاء بعد الموت, ولكن الجزاء في الدينا متفق عليه أهل الأرض, فإن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة, وعاقبة العدل كريمة, ولهذا يروى: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة, ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة".

وإذا كان لا بد من طاعةِ آمِرٍ وناهٍ, فمعلومٌ أنَّ دخول المرء في طاعة الله ورسوله خيرٌ له, وهو الرسولُ النبي الأمي المكتوب في التوراة والإنجيل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث, وذلك هو الواجب على جميع الخَلْق, قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا * فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}, وقال: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا}, وقال: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ}. وكان النبي يقول في خطبته للجمعة: "إن خير الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد, وشر الأمور محدثاتها", وكان يقول في خطبة الحاجة: "من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه ولن يضر الله شيئا".

وقد بعث الله رسولَه محمدا بأفضل المناهج والشرائع, وأنزل عليه أفضلَ الكتب, فأرسله إلى خير أمة أخرجت للناس, وأكمل له ولأمته الدينَ وأتمَّ عليهم النعمة وحرم الجنة إلا على من آمن به وبما جاء به, ولم يَقبَل مِن أحدٍ إلا الإسلام الذي جاء به, فمن ابتغى غيرَه دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين.

وأخبر في كتابه أنه أنزل الكتاب والحديد ليقوم الناس بالقسط، فقال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ}، ولهذا أمر النبيُّ أمتَه بتوليةِ وُلاةِ أمورٍ عليهم، وأَمَرَ ولاةَ الأمور أن يَرُدُّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمرهم بطاعة ولاة الأمور في طاعة الله تعالى، ففي سنن أبي داود عن أبي سعيد أن رسول الله قال: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدَهم"، وفي سننه أيضا عن أبي هريرة مثله، وفي مسند الإمام أحمد عن عبد الله ابن عمر أن النبي قال: "لا يَحِلُّ لثلاثةٍ يكونون بفلاة من الأرض إلا أمَّروا أحدَهم"، فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يُولَّى أحدُهم، كان هذا تنبيها على وجوب ذلك فيما هو أكثرُ من ذلك، ولهذا كانت الولاية لمن يتخذها دينا يَتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجبَ بحسب الإمكان، مِن أفضل الأعمال الصالحة، حتى قد روى الإمام أحمد في مسنده عن النبي أنه قال: "إن أحب الخلق إلى الله إمامٌ عادل، وأبغض الخلق الى الله إمام جائر")[804].

(السياسة يجب أن تكون على قانون الإسلام)

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكامُ صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانينَ سياسيةٍ مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يَستَتِبَّ أمرُها ولم يتِمَّ استيلاؤها، سنة الله في الذين خلوا من قبل.

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت **(سياسة عقلية)**، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت **(سياسة دينية)** نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصودُ بهم دنياهم فقط، فإنها كلَّها عبث وباطل، إذ غايتها الموتُ والفناء، والله يقول: {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا}، فالمقصود بهم إنما

---

(804) مجموع الفتاوى 28/62 - 65



هو دينُهم المُفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم[805]، {صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ}، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة **حتى في الملك الذي هو طبيعيٌّ للاجتماع الإنساني، فأَجْرَتْه على منهاج الدين**، ليكون الكلُّ مَحُوطا بنظر الشارع، فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذمومٌ أيضا، لأنه نظرٌ بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور، لأنَّ الشارعَ أعلمُ بمصالح الكافة فيما هو مغيَّبٌ عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره، قال ﷺ: "إنما هي أعمالكم ترد عليكم"، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، يعلمون ظاهرا من حياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاحُ آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حملُ الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامَهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة: خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد، والله الحكيم العليم)[806].

قلت: وفي الصحيحين عن أبي حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين، فسمعته يحدث عن النبي ﷺ، قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون" الحديث.

قال القرطبي في "المفهم" : (يعني بهذا الكلام: أن بني إسرائيل كانوا إذا ظهر فيهم فساد، أو تحريف في أحكام التوراة - بعد موسى - ، بعث الله تعالى لهم نبيا يُقِيم لهم أمرَهم، ويصلح لهم حالَهم، ويزيل ما غير وبدل من التوراة وأحكامها)[807].

---

(805) ولهذا قال أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات" 94/3 : (إن المصالح الدينية مقدَّمةٌ على المصالح الدنيوية على الإطلاق) اهـ. (ز)

(806) المقدمة (ص 237 - 239)

(807) المفهم 47/4

وقال الحافظ في "الفتح" : (فيه إشارة إلى أنه لا بد للرعية من قائمٍ بأمورها يحملها على الطريق الحسنة وينصف المظلوم من الظالم. قوله "وإنه لا نبي بعدي" أي: فيفعل ما كان أولئك يفعلون. قوله "وسيكون خلفاء" أي: بعدي)[808].

وقال النووي في "شرح مسلم" : ("كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيّ" أي: يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية, والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه)[809].

وقال المقريزي: (يقال: ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به. وهو سائس من قوم ساسة وسوس، وسوسه القوم. جعلوه يسوسهم، والسوس الطبع والخلق، فيقال: الفصاحة من سوسه والكرم من سوسه، أي من طبعه. فهذا أصل وضع السياسة في اللغة. ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال)[810].

وقال الطوفي في "الإشارات الإلهية" عند تعريفه للفقه اصطلاحا: (وإن شئت قلت: **الفقه سياسة شرعية**. قال: أما أنه السياسة فلأن السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال, والفقه كذلك, لكن لما كان هذا القانون من جهة الشرع, قلنا: هو سياسة شرعية)[811].

وقال المقريزي: (السياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة. والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها)[812].

ولهذا قال ابن القيم: (لا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزءٌ من أجزائها وبابٌ من أبوابها، وتسميتها سياسةً أمرٌ اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلا فهي من الشرع)[813].

---

(808) فتح الباري 497/6

(809) قال النووي: (وفي هذا الحديث جوازُ قول هلك فلان إذا مات, وقد كثرت الأحاديث به, وجاء في القرآن العزيز قولُه تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا}). شرح النووي على مسلم 231/12

(810) المواعظ والاعتبار 383/3

(811) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 213/1 - 214

(812) المواعظ والاعتبار 384/3

(813) إعلام الموقعين 513/6

قال ابن الجوزي في "تاريخه" : (ومن أعظم خطأ السلاطين والأمراء نظرُهم في سياسات متقدميهم وعملُهم بمقتضاها من غير نظرٍ فيما ورد به الشرع, ومن خطأهم تسميةُ أفعالِهم الخارجةِ عن الشرع سياسةً, لأنَّ الشرع هو السياسة لا عمل السلطان برأيه وهواه, ووجهُ خطأهم في ذلك أنَّ مضمونَ قولِهم يقتضي أنَّ الشرع لم يَرِدْ بما يكفي في السياسة, فاحتجنا إلى تتمةٍ مِن رأينا, فهم يَقتلون من لا يجوز قتلُه ويفعلون ما لا يَحِلُّ فعلُه, ويسمون ذلك سياسة)[814].

وقال في كتاب "تلبيس إبليس" في (الباب السابع في تلبيس إبليس على الولاة والسلاطين) : (والخامس: أنه يُحَسِّنُ لهم العملَ برأيهم فيقطعون من لا يجوز قطعُه ويقتلون من لا يحل قتله, ويوهمهم أن هذه سياسة, وتحت هذا من المعنى أنَّ الشريعة ناقصةٌ تحتاج إلى إتمامٍ, ونحن نتمها بآرائنا, وهذا من أقبح التلبيس, لأن الشريعة سياسة إلهية, ومُحالٌ أن يقع في سياسةِ الإله خلَلٌ يحتاج معه إلى سياسة الخلق, قال الله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, وقال: {لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ}, فمدعي السياسة مدعي الخلل في الشريعة, وهذا يزاحم الكفر)[815].

قال الجويني: (وإنما ينسل عن ضبط الشرع مَن لم يُحِطْ بمَحاسنه ولم يطلع على خفاياه ومكامنه, فلا يَسْبِقُ إلى مكرمة سابقٌ إلا ولو بحث عن الشريعة لألفاها أو خيرا منها في وضع الشرع)[816].

وقال الغزالي: (في موضوعات الشرع – فيما تعرضت له النصوص – غنيةٌ ومندوحة عن كلِّ وجهٍ مخترَع بالمصالح, وإنما يَظن الحاجةَ إلى غير المشروع مَن لم يَطلِعْ على وجوه لُطْفِ الشرع ومحاسنه)[817].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (والرؤساء الذين لم يحافظوا في سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها, فوضعوا لهم قوانين جائرة, وأذنوا بمظاهر غير صالحة, إنما أتوا من جهلهم بسماحة شرع الإسلام, وسعة قواعده وسمو مقاصده)[818].

---

(814) مقدمة المنتظم 117/1

(815) تلبيس إبليس (ص 118 - 119)

(816) الغياثي (ص 229)

(817) شفاء الغليل (ص 227)

(818) موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين 193/5

وقال ابن القيم: (وإذا تأملت الحكمة الباهرة في هذا الدين القيم والملة الحنيفية والشريعة المحمدية التي لا تنالُ العبارةُ كمالَها ولا يدرك الوصفُ حُسْنَها ولا تقترح عقولُ العقلاء ولو اجتمعت وكانت على عقل أكمل رجل منهم فوقَها, وحَسْبُ العقولِ الكاملة الفاضلة أن أدركت حسنَها وشهدت بفضلها, وأنه ما طرق العالَمَ شريعةٌ أكمل ولا أجل ولا أعظمُ منها, فهي نفسُها الشاهد والمشهود له, والحجة والمحتج له, والدعوى والبرهان, ولو لم يأت المرسَلُ ببرهان عليها لكفى بها برهانا وآية وشاهدا على أنها من عند الله, وكلُّها شاهدة له بكمال العلم وكمال الحكمة وسعة الرحمة والبر والاحسان والاحاطة بالغيب والشهادة والعلم بالمبادئ والعواقب وأنها من أعظم نعمه التي أنعم بها على عباده, فما أنعم عليهم بنعمة أجل من أن هداهم لها وجعلهم من أهلها وممن ارتضاهم لها, فلهذا امتن على عباده بأن هداهم لها, قال تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ})[819].

وقال أيضا: (مَن له ذوقٌ في الشريعة واطلاعٌ على كمالها وتضمُّنِها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق, وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح, تبين له أن السياسة العادلة جزءٌ من أجزائها وفرعٌ من فروعها, وأن من أحاط علما بمقاصدها ووَضَعَها موضعها وحَسُنَ فهمُه فيها لم يَحتَجْ معها إلى سياسةِ غيرها ألبتة, فإنَّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة, فالشريعة تحرمها, وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر, فهي من الشريعة, عَلِمَها من علمها وجهلها من جهلها)[820].

وقال ابن تيمية: (وعامة الأمراء إنما أحدثوا أنواعا من السياسات الجائرة مِن أخذ أموالٍ لا يجوز أخذُها وعقوباتٍ على الجرائم لا تجوز, لأنهم فرَّطوا في المشروع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وإلا فلو قبَضوا ما يسوغُ قبضُه, ووضعوه حيث يسوغ وَضْعُه, طالبين بذلك إقامةَ دين الله لا رياسةَ أنفسِهم, وأقاموا الحدودَ المشروعة على الشريف والوضيع والقريب والبعيد, متحرِّين في ترغيبهم وترهيبهم للعدل الذي شرعه الله, لَمَا احتاجوا إلى المكوس

(819) مفتاح دار السعادة 853/2 - 854 (ط المجمع).

(820) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (ص 4)



الموضوعة[821], ولا إلى العقوبات الجائرة, ولا إلى من يحفظهم من العبيد والمستعبدين, كما كان الخلفاءُ الراشدون وعمر بن عبد العزيز وغيرُهم من أمراء بعض الأقاليم)[822].

قلت: روى أبو نعيم في "الحلية" عن إبراهيم بن هشام بن يحيى الغساني، حدثني أبي عن جدي قال: لما ولاني عمر بن عبد العزيز الموصل قدمتها فوجدتها من أكبر البلاد سرقا ونقبا، فكتبت إلى عمر أعلمه حال البلاد، وأسأله: آخذ من الناس بالظِّنَّة وأضربهم على التهمة أو آخذهم بالبينة، وما جرت عليه عادة الناس؟ فكتب إليَّ أنْ آخُذَ الناسَ بالبينة وما جرت عليه السنة، فإن لم يُصلحهم الحق فلا أصلحهم الله. - [قال علي القاري: (والمعنى أن الله تعالى حكيمٌ في صنعه وعليمٌ في حكمه فلا تجوز الزيادة والنقصان في حده)[823], وقال الخفاجي: (وهذا من شدة تقواه وانقياده للشريعة وأحكامها)[824]] - قال يحيى: ففعلت ذلك، فما خرجتُ من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقله سرقا ونقبا[825].

وكتب عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز: أما بعد أصلح الله أمير المؤمنين, فإنَّ قِبَلي أناسا من العُمَّال قد اقتطعوا من مال الله عز وجل مالا عظيما لست أرجو استخراجَه من أيديهم إلا أن أمسهم بشيء من العذاب, فإن رأى أميرُ المؤمنين أصلحه الله أن يأذن في ذلك أفعل. فأجابه: أما بعد فإن العجب كل العجب استئذانُك إياي في عذاب بشر كأني لك جُنة, وكأن رضائي عنك يُنجيك من سخط الله عز وجل, فانظر مَن قامت عليه البينة ومن أقر لك بشيءٍ فخذه بما أقر به, ومن أنكر فاستحلفه بالله العظيم وخَلِّ سبيلَه, وايم الله لأن يلقوا الله عز وجل بخياناتهم أحبُّ إليَّ من أن ألقى اللهَ عز وجل بدمائهم, والسلام[826].

قلت: وقد أثر مثل هذا عن الملك المشهور بالعدل نور الدين محمود بن محمود بن زنكي, فقد قال ابن الأثير كما في "الروضتين" لأبي شامة: (ومِن عدله أنه لم يكن يعاقب العقوبة التي

---

(821) قال ابن تيمية: (من الملوك والوزراء من يقصد اتباع الشريعة وإسقاط ما يخالفها، كما فعل نور الدين لما أسقط الكلف السلطانية المخالفة للشريعة التي كانت توجد بالشام ومصر والجزيرة، وكانت أموالا عظيمة جدا، وزاد الله البركات، وفتح البلاد وقمع العدو بسبب عدله وإحسانه). جامع المسائل 394/5

(822) اقتضاء الصراط المستقيم 104/2 - 105

(823) شرح الشفا لعلي القاري 29/2

(824) نسيم الرياض 406/4

(825) حلية الأولياء 271/5

(826) أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز للآجري (ص 78) , وانظر للفقه: الطرق الحكمية لابن القيم (ص 81 - 93)



يعاقب بها الملوكُ في هذه الأعصار على الظِّنَّة والتهمة, بل يطلب الشهود على المتهم, فإنْ قامت البينة الشرعية عاقبه العقوبة الشرعية مِن غير تَعَدٍّ, فدفع اللهُ بهذا الفعلِ عن الناس مِن الشر ما يُوجَد في غير ولايته مع شدة السياسة والمبالغة في العقوبة والأخذ بالظنة, وأمنت بلادُه مع سَعتها, وقَلَّ المفسدون ببركة العدل واتباع الشرع المطهَّر)[827].

قال الكوثري: (وقد ذكر الحافظ أبو شامة المقدسي أن نور الدين الشهيد – ذلك الملك الصالح الذي قَلَّ نظيرُه في ملوك الإسلام – لما ولي الحكمَ كانت البلاد على أسوأ حالة يتصورها متصور من جميع النواحي, ففكر عقلاء الدولة فيما يجب السير عليه في إصلاح شؤون البلاد, ورأوا أن مجرد تنفيذ أحكام الشرع عند ثبوت إجرام المجرمين ثبوتا شرعيا لا يكفي في قمعهم ومنعهم من المضي في إفساداتهم, فلا بد من أخذهم بأحكام قاسية سياسية حتى يستتب الأمن وتصلح الأحوال, فرجوا من العالم الصالح الشيخ عمر الموصلي – بالنظر إلى أنه الناصح الأمين عند جلالة الملك قبل توليه الحكم – أن يوصل إلى مسامعه ذلك الرأي الحصيف في حسبانهم, فقَبِل رجاءَهم وكتب إلى الملك يُوصيه بالضرب على أيدي الأثيمين بأحكامٍ صارمة بدون انتظارٍ إلى ثبوت إجرامهم ثبوتا شرعيا, وبعد أن قرأ المِلِكُ توصية الشيخ كتب على ظهر الورقة ما معناه: "حاشا أن أجازي أحدا بجُرم لم يثبت ثبوتا شرعيا, وحاشا أن أتهاون في عقوبة مجرم ثبت جرمه ثبوتا شرعيا, ولو جريت على ما رسمته التوصية لي لكنت كمن يفضل عقله على علم الله, ولو لم يكن هذا الشرع كافيا في إصلاح شؤون العباد لما بعث به خاتم رسله", وأعادها إلى الشيخ.

ولما اطلع الشيخ على هذا التوقيع الملكي الحازم بكى بكاء مرا, وقال: يا للخيبة! كان الواجب علي أن أقول ما قاله الملك فانعكس الأمر, فتاب من توصيته أصدق توبة, وجرى المَلِكُ في تسيير الأمور على ما رسمه الشرع, فصلحت البلاد وزال الفساد في مدة يسيرة, وأصبحت تلك الأصقاع بحيث لو سافرت غادة حسناء وحدها ومعها أثمن الجواهر والأحجار الكريمة من أقصى البلاد إلى أقصاها لما حدثت أحدا نفسُه أن يَمَسَّها بسوء لا في مالها ولا في عرضها, وقد اكتظت كتبُ التاريخ بما تَمَّ على يد هذا الملك العظيم من الإصلاحات الهامة, ودفع عدوان الصليبيين من أرض الشام بل من أرض مصر أيضا بتجريد جيش تحت إمرة أحد قواده)[828].

---

(827) الروضتين 40/1

(828) مقالات الكوثري (ص 97 - 98)



قال صاحب "مفتاح السعادة" [829] : (وأما الذين يقولون: لا بد للشرع من انضمام السياسة, فهذا خطأ الجهلة والعوام, إذ الشرع لا يحتاج إلى غيره, ومضمونُ قولِهم هذا: أن الشرع لم يَرِدْ بما يكفي في السياسة, فاحتجنا إلى تتمة من آرائنا, فيقتلون مَن لا يجوز قتلُه شرعا, ويفعلون ما لا يَحِل فعله, ويسمون ذلك سياسة, وهذا اتعاظ على الشريعة بما يشبه المراغمة به. أولئك الذين ينتصف الله منهم في الدنيا والآخرة. قاتلهم الله وخذلهم. وكيف يحتاج الشرع إلى السياسة, والأنبياء تكمل بهم أمور الدارين, وما يصلح به البشر كليا, علميا وذوقيا وكشفيا وشهودا, سيما ولا أكمل ولا أفضل مما نطق به خير البشر, وأشار إليه سيد الأنبياء, حتى لو اجتمع عقول العقلاء وفهوم الحكماء والأصفياء لم يقدروا المزيد عليها ولو بجزء من ألف ألف جزء من ذرة صغيرة. الحمد لله الذي هدانا لهذه النعمة الجليلة, ونسأله أن يرزقنا الحظوة الكاملة الجزيلة, من هذا الشرع الصافي والمنبع الوافي في الأول والآخر والباطن والظاهر)[830] .

ولهذا قال الغزالي: (نعلم أن مراسم الشرع – فيما أحاطت به – حاوية لجميع المصالح ومغزاها)[831] .

وقال العز بن عبد السلام: (الكتاب والسنة يشتملان على الأمر بالمصالح كلِّها دِقِّها وجِلِّها، وعلى النهي عن المفاسد كلِّها دقها وجلها)[832] .

وقال ابن تيمية: (التحقيق أن الشريعة التي بعث اللهُ بها محمدًا ﷺ جامعةٌ لمصالح الدنيا والآخرة)[833] .

وقال الشاطبي: (إن الشرع قد جاء ببيان ما تَصلُح به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها)[834] .

---

(829) أحمد بن مصطفى بن خليل: أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده: مؤرخ. تركي الأصل، مستعرب. ولد في بروسة، ونشأ في أنقرة، وتأدب وتفقه، وتنقل في البلاد التركية مدرسا للفقه والحديث وعلوم العربية. وولي القضاء بالقسطنطينية سنة 958هـ فرمد وكف بصره سنة 961 . وتوفي سنة 968 . له كتاب (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية - ط) انتهى من إملائه سنة 965 بالقسطنطينية، و(نوادر الأخبار في مناقب الأخيار - خ) معجم تراجم، و(الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة - خ) وغير ذلك. وله نظم. [الأعلام للزركلي 257/1]

(830) مفتاح السعادة ومصباح السيادة 382/1

(831) شفاء الغليل (ص 228)

(832) قواعد الأحكام 157/1

(833) مجموع الفتاوى 308/19

(834) الموافقات 53/1

وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري: (دلت نصوص الكتاب والسنة على أن دين الإسلام جامعٌ لمصلحتي الدنيا والآخرة ولأحكامهما دلالةً واضحة لا ارتيابَ فيها)[835].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (إنَّ ما جاء به القرآنُ والسنة من الأحكام المفصَّلة كفيلٌ بحفظ مصالح الوقائع أو درء مفاسدها)[836].

وقال ابن فرحون: (قال عز من قائل: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، فدخل في هذا جميعُ مصالح العباد الدينية والدنيوية على وجه الكمال، وقال ﷺ: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتي")[837].

وقال الشوكاني في "إرشاد الفحول" : ({الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}؛ ولا معنى للإكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع، إما بالنص على كل فرد فرد، أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة، ومما يؤيد ذلك قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}، وقوله: {وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ})[838].

وقال الشاطبي: (إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، لأن الله تعالى قال فيها: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}، وفي حديث العرباض بن سارية: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها الأعين ووجلت منها القلوب فقلنا: يا رسول الله إن هذه موعظة مودع فما تعهد إلينا؟ قال: "تركتكم على البيضاء ليلُها كنهارها ولا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الراشدين من بعدي" الحديث، وثبت أن النبي ﷺ لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يُحتاج إليه في أمر الدين والدنيا، وهذا لا مُخالِف عليه من أهل السنة)[839].

وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يقول: والذي نفس عمر بيده ما قبض الله تعالى روحَ نبيه ﷺ ولا رفع الوحي عنه حتى أغنى أمته كلَّهم عن الرأي[840].

قلت: ولهذا روي مرفوعا: "من قال في الدين برأيه فقد اتهمني"[841].

---

(835) مقالات الكوثري (ص 329)

(836) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 33)

(837) تبصرة الحكام 137/2

(838) إرشاد الفحول 100/2

(839) الاعتصام 64/1 - 65

(840) الميزان للشعراني 205/1

(841) رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان 192/2

وقال ابن الماجشون: سمعت مالكا يقول: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدا ﷺ خان الرسالة؛ لأن الله يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، فما لم يكن يومئذ دينا، فلا يكون اليوم دينا" [842].

وقال محمد بن علي السنوسي: (فما كان الله تعالى يقول {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} وقد بقيت منه مسألة أحالها على رأي فلان وفلان)[843].

قال سفيان بن حسين: قَدِمَ إياسُ واسطا فجاءه ابن شبرمة بمسائلَ قد أعدها، فقال له: أتأذن لي أن أسألك؟ قال: سَلْ، وقد ارتبت حين استأذنت. فسأله عن سبعين مسألة يجيبه فيها، ولم يختلفا إلا في أربع مسائل، رده إياس إلى قوله، ثم قال له إياس: أتقرأ القرآن؟ قال: نعم. قال: أتحفظ قولَه: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}؟ قال: نعم، وما قبلها وما بعدها. قال: فهل أبقت هذه الآية لآل شبرمة رأيا؟[844].

وقال ابن عقيل في "الفنون" : (وهل أبْقَتِ الشريعةُ لقائلٍ قولا؟!)[845].

وقال محمد بن أبي حاتم: سمعت أبا عبد الله (يعني الإمام البخاري) يقول: لا أعلم شيئا يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسنة. فقلت له: يمكن معرفة ذلك كلِّه. قال: نعم[846].

وقال ابن العربي في "العواصم" : (أخبرني الفقيه الطرطوشي، أخبرني الباجي أنه كان يوما في باجة أحمد بن هود[847] ينتظر إذنه فجالسه ابنه الملقَّب بالمؤتمن[848]، وكان يتفلسف وجاذبه ذيل الحديث، فقال له: هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ قال له الباجي: إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله - ﷺ -. قال القاضي أبو بكر ﷺ: الذي رأيت لأفلاطون زجر

---

(842) الاعتصام للشاطبي 65/1 - 66

(843) إيقاظ الوسنان (ص 96)

(844) البداية والنهاية 120/13

(845) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 65/8

(846) سير أعلام النبلاء 412/12

(847) قال المعلق على الكتاب: أحمد بن سليمان بن محمد بن هود من ملوك الطوائف توفي سنة 475هـ/1082م.

(848) قال المعلق على الكتاب: المؤتمن يوسف بن أحمد تولي الملك بعد وفاة أبيه وكان مولعا بالعلوم الرياضية وصنف كتابا سماه "الاستكمال والمناظر" ويبدو أنه هو الذي اختصره موسى بن ميمون في كتابه: تهذيب الاستكمال. توفي سنة 478 هـ/ 1085 م (الأعلام للزركلي، ج 9 ص 384).

النفس[849]، وعني الباجي بقوله: أدب النفس لمحمد، ما تضمنت الشريعة من قرآن وسنة، في هداية السنن، وإيضاح السنن)[850].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (وتقسيمُ بعضِهم طُرُقَ الحكم إلى شريعة وسياسة, كتقسيم غيرهم الدينَ إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدينَ إلى عقل ونقل، وكلُّ ذلك تقسيمٌ باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كلُّ ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد؛ فالصحيح قِسْمٌ من أقسام الشريعة لا قسيمٌ لها، والباطل ضدها ومنافيها.

وهذا الأصلُ من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبنيٌّ على حرف واحد، وهو عمومُ رسالته - ﷺ - بالنسبة إلى كل ما يَحتاج إليه العبادُ في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يُحوِجْ أمتَه إلى أحدٍ بعدَه، وإنما حاجتُهم إلى من يُبَلِّغُهم عنه ما جاء به.

فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عمومٌ بالنسبة إلى المرسَل إليهم، وعمومٌ بالنسبة إلى كل ما يَحتاج إليه مَن بُعث إليه في أصول الدين وفروعه: فرسالته كافية شافية عامة، لا تُحوج إلى سواها، ولا يَتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحدٌ من المكلَّفين عن رسالته، ولا يخرُج نوعٌ من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به. وقد توفي رسول الله - ﷺ - وما طائرٌ يقلب جناحيه في السماء إلا ذَكَر للأمة منه علما، وعلَّمهم كلَّ شيء حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود، والأكل والشرب، والركوب والنزول، والسفر والإقامة، والصمت والكلام، والعزلة والخلطة، والغنى والفقر، والصحة والمرض، وجميع أحكام الحياة والموت، ووصف لهم العرش والكرسي والملائكة والجن والنار والجنة ويوم القيامة وما فيه حتى كأنه رأي عين، وعرَّفهم معبودَهم وإلهَهم أتمَّ تعريفٍ حتى كأنهم يرونه ويشاهدونه بأوصافِ كماله ونعوت جلاله، وعرَّفهم الأنبياءَ وأممَهم وما جرى لهم، وما جرى عليهم معهم حتى كأنهم كانوا بينهم، وعرَّفهم من طرق الخير والشر دقيقِها وجليلها ما لم يُعرِّفْه نبيٌّ لأمته قبلَه، وعرَّفهم - ﷺ – من أحوال الموت وما يكون بعده في البرزخ وما يحصل فيه من النعيم والعذاب للروح والبدن ما لم يعرف به نبي غيره، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أدلة التوحيد والنبوة والمعاد والرد

---

(849) قال المعلق على الكتاب: ويسمى الكتاب أيضا معاذلة النفس نسب إلى أفلاطون ونحل إليه، وأغلب الظن فيما يرى الباحثون أن هذه الرسالة ترجع إلى أثر من آثار الهرمسية، وكاتبها ذو اطلاع على الأفلاطونية المحدثة والغنوصية. وقد نشر هذه الرسالة الدكتور عبد الرحمن بدوي (الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، 1955 م، ص 53).

(850) العواصم من القواصم (ص 108)

على جميع فرق أهل الكفر والضلال ما ليس لمن عرفه حاجة من بعده، اللهم إلا إلى من يبلغه إياه ويبينه ويوضح منه ما خفي عليه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من مكايد الحروب ولقاء العدو وطرق النصر والظفر ما لو علموه وعقلوه ورعوه حقَّ رعايته لم يَقُم لهم عدوٌّ أبدا، وكذلك عرفهم - ﷺ - من مكايد إبليس وطرقه التي يأتيهم منها وما يتحرزون به من كيده ومكره وما يدفعون به شرَّه ما لا مزيدَ عليه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أحوال نفوسهم وأوصافها ودسائسها وكمائنها ما لا حاجة لهم معه إلى سواه، وكذلك عرفهم - ﷺ - من أمور معايشهم ما لو علموه وعملوه لاستقامت لهم دنياهم أعظمَ استقامة.

وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته، ولم يُحوِجْهم اللهُ إلى أحدٍ سواه، فكيف يُظَن أنَّ شريعته الكاملة التي ما طَرَق العالَمَ شريعةٌ أكملُ منها ناقصةٌ تحتاج إلى سياسةٍ خارجةٍ عنها تُكَمِّلُها، أو إلى قياسٍ أو حقيقةٍ أو معقولٍ خارج عنها؟ ومَن ظن ذلك فهو كمن ظن أنَّ بالناس حاجةً إلى رسولٍ آخَرَ بعدَه، وسببُ هذا كلِّه خفاءُ ما جاء به على مَن ظنَّ ذلك وقِلَّةُ نصيبه من الفهم الذي وفَّق الله له أصحابَ نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واستغنوا به عما سواه، وفتحوا به القلوبَ والبلاد، وقالوا: هذا عهدُ نبينا إلينا، وهو عهدُنا إليكم، وقد كان عمر - ﵁ - يمنع من الحديث عن رسول الله - ﷺ - خشية أن يشتغل الناسُ به عن القرآن، فكيف لو رأى اشتغالَ الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث؟ فالله المستعان, وقد قال الله تعالى: {أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}, وقال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}, وقال تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ})[851].

(الخلافة من ضروريات الدين وأركانه)

قال الغزالي في "الاقتصاد" : (وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيلَ إلى تركه)[852].

وقال في "المستظهري"[853] : (إنَّ نصبَ الإمام أمرٌ ضروري في حفظ الإسلام)[854].

---

(851) إعلام الموقعين 6/517 - 519

(852) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 293)

(853) قال في "الإحياء" 2/141 : (وقد ذكرنا في كتاب المستظهري المستنبَط من كتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" تأليف القاضي أبي الطيب في الرد على أصناف الروافض من الباطنية...). وقال ابن العربي في "العواصم" (ص

وقال الكمال ابن الهمام في "المسايرة" : (لأنه – أعني أمر الإمامة – من أهم الأمور العالية, لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال والنساء, الصغير والكبير).

قال شارحها الكمال ابن أبي شريف: (فالدينية: كتنفيذ الأحكام, وإقامة الحدود, وسد الثغور, والجهاد لإعلاء كلمة الحق. والدنياوية: كدفع المتغلب, وتقويم الغوي, والأخذ للضعيف من القوي, وإنكاح الأيامى, والنظر في أحوال اليتامى, وتولية القضاة والأمراء بحيث ينتظم أمرُ المعاش)[(855)].

قال الجويني: (الإمامة: رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين)[(856)].

قال: (ولا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعا، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لانتثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن)[(857)].

---

56 - 57) : (وفشا ذلك [يعني اعتقاد الباطنية] في خراسان، من لدن موت أبي الفتح الملك العادل وقتل التاجية لخواجا بزرك الملقب بنظام الملك، وزير أبي الفتح، وكان تاج الملك وزير خاتون باطنيا، وتحزبت الباطنية إلى قلعة أصبهان، وثارت في الجبل حتى بلغت همدان، ودعوا إلى الجدال، فأرسل الملك إلى الغزالي، فصنف له كتابا سماه "حجة الحق في الرد على الباطنية" بالعجمية، وكلفه الخليفة أن يضع له في ذلك شيئا، فأرسل إليه كتابا سماه "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" في كشف أعوارهم وهتك أستارهم، وتبيين عوارهم، برع فيه، وإن كان القاضي قد سبقه إليه، ولكن أجاد هذا في الترتيب).

(854) فضائح الباطنية (ص 171)

(855) المسامرة بشرح المسايرة (ص 418)

(856) الغياثي (ص 22)

(857) السابق (ص 23 - 24)



وقال ابن السبكي: (الانكفاف عن الظلم من جميع الناس لا يقع بمستقر العادات, فإنَّ الله أجرى العادة في خلقه بأنه لا بد من ظالم وفاسق, فلا بد من رادع وزاجر, وهو الإمام. "لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم")[858].

وقال ابن حزم: (إن الله عز وجل يقول: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}, فوجب اليقين بأن الله تعالى لا يكلف الناس ما ليس في بنيتهم واحتمالهم, وقد عَلِمْنا بضرورة العقل وبديهته أنَّ قيامَ الناس بما أوجبه اللهُ تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلِّها ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعُدِ أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحرى في كل ذلك ممتنع غير ممكن, إذ قد يريد واحد أو جماعة أن يحكم عليهم إنسان ويريد آخر أو جماعة أخرى أن لا يحكم عليهم إما لأنها ترى في اجتهادها خلاف ما رأى هؤلاء وإما خلافا مجردا عليهم وهذا الذي لا بد منه ضرورة وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين في أكثرها, فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد... فاضل عالم حسن السياسة قوي على الإنفاذ)[859].

وقال ابن العربي: (فإن قلت: إن الشارع لم ينص على الأمر باتخاذ الإمام, فمن أين يكون واجبا؟ قلنا: إن الله تعالى قد أمرنا بإقامة الدين بلا شك, ولا سبيل إلى إقامته إلا بوجود الأمان في أنفُسِ الناس على أنفسهم وأموالهم وأهليهم مِن تَعَدِّي بعضِهم على بعض, وذلك لا يصح أبدا ما لم يكن ثَمَّ من يُخاف سطوته وترجى رحمته يَرجع أمرُهم إليه ويجتمعون عليه, فإذا زال الخوف الذي كانوا يخافونه على أنفسهم وأموالهم وأهليهم تفرغوا لإقامة الدين الذي أوجب الله عليهم إقامتَه, وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب, فاتخاذُ الإمام واجب)[860].

---

(858) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور لابن السبكي (ص 61) . وهذه العقيدة في نسبتها لأبي منصور الماتريدي -رحمه الله- نظر, فقد قال ابن السبكي في مقدمة شرحه عليها (ص 11) : (أما بعد فهذه ورقات قصدنا بها إلى حل العقيدة **المنسوبة** للإمام الكبير أبي منصور الماتريدي وشرحها شرحا متوسطا) اهـ. وقال (ص 40) : (وأنت ترى قولَ صاحب هذه العقيدة " إلا أن الأصح ما قاله أبو منصور " الخ. وظاهره أنها ليست لأبي منصور. والذي يختلج بذهني أنها لبعض تلامذته) اهـ . وقال (ص 44 - 45) : (واعلم أن المنقول عن الأستاذ أبي منصور الماتريدي رحمه الله أنه يوافق الأشاعرة في الاستثناء في الإيمان ويخالف الحنفية, وقد صرح صاحب هذه العقيدة بموافقة الحنفية, وهذا أيضا يدل على أنها ليست من كلام أبي منصور) اهـ. (ز)

(859) الفِصَل 72/4

(860) الكبريت الأحمر للشعراني (ص 124)

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (إنَّ نصبَ الإمامِ واجبٌ قد عُرِف وجوبُه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين, لأنَّ أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ وتسليم النظر إليه في أمورهم وكذا في كل عصر من بعد ذلك, ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار, واستقر ذلك إجماعا دالًّا على وجوب نصب الإمام)(861).

وقال ابن حجر المكي: (اعلم أن الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - أجمعوا على أنَّ نصبَ الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجبٌ, **بل جعلوه أهمَّ الواجبات** حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله ﷺ)(862).

قال الغزالي: (فإن قيل: بم تنكرون على من لا يسلم أنه لا بد من إمام, بل يقول: لنا غنية عنه, قلنا: هذا سؤال اتفقنا نحن والباطنية وسائرُ أصناف المسلمين على بطلانه, فإنهم أجمعوا وتطابقوا على أنه لا بد من إمام, وإنما نِزاعُهم في التعيين لا في الأصل, ولم يذهَبْ أحدٌ إلى أنَّ الإمام لا يجب نصبُه وأنه يستغنى عنه إلا رجلٌ يُعرف بعبد الرحمن بن كيسان(863), ولا يَستريب مُحَصِّلٌ في بطلان مذهبه وفساد مُعتقَده, وكأننا ننبه المسترشد بمسلكين:

---

(861) المقدمة (ص 239 - 240)

(862) الصواعق المحرقة 25/1

(863) في "لسان الميزان" 121/5 : (عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي صاحب المقالات في الأصول. ذكره عبد الجبار الهمذاني في طبقاتهم وقال: كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم وله تفسير عجيب. ومن تلامذته إبراهيم بن إسماعيل ابن عُلَيَّة. قلت: وهو من طبقة أبي الهذيل العَلَّاف أو أقدم منه) اهـ.

قال الجويني في "الغياثي" (ص 22 - 23) : (نَصْبُ الإمام عند الإمكان واجب. وذهب عبد الرحمن بن كيسان إلى أنه لا يجب ويجوز ترك الناس أخيافا، يلتطمون ائتلافا واختلافا، لا يجمعهم ضابط، ولا يربط شتات رأيهم رابط. وهذا الرجل هجوم على شق العصا، ومقابلة الحقوق بالعقوق، لا يهاب حجاب الإنصاف، ولا يستوعر أصواب الاعتساف، ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع، والحيد عن سنن الاتباع. وهو مسبوق بإجماع من أشرقت عليه الشمس شارقة وغاربة، واتفاق مذاهب العلماء قاطبة) اهـ.

وقال الماوردي في "الأحكام السلطانية" (ص 15) : (وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم) اهـ.

وقال القرطبي في "تفسيره الجامع لأحكام القرآن" 264/1 : (ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم حيث كان عن الشريعة أصم، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه، قال: إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك، وأن الأمة متى أقاموا حَجَّهم وجهادهم، وتناصفوا فيما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزأهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك) اهـ.

وابن حزم في "الفصل" 72/4 قد عزا هذه المقالة إلى الخوارج النجدات حيث قال: (اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة, وأنَّ الأمة واجبٌ عليها الانقيادُ لإمامٍ عادل يقيم فيهم أحكامَ

الأول: هو أن ابن كيسان مسبوقٌ فيما يدعيه بإجماعِ الأمة قاطبة, ولقد هجم بما انتحل من المذهب على خرق الإجماع, وتضمخ برذيلة العدول عن سنن الاتباع, فليلاحظ العصرَ الأول كيف تَسارَع الصحابةُ بعد وفاة رسول الله ﷺ إلى نصب الإمام وعقد البيعة, وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتوما وحقا واجبا على الفور والبدار, وكيف اجتنبوا فيه التواني والاستئخار حتى تركوا بسبب الاشتغال به تجهيزَ رسول الله ﷺ, وعَلِموا أنه لو تصرم عليهم لحظة لا إمام لهم فربما هجم عليهم حادثة ملمة وارتبكوا في حادثة عظيمة تتشتت فيها الآراء وتختلف فيها الأهواء, ولا يصادفون فيها متبوعا مطاعا يجمع شتات الآراء, لانخرم النظام وبطل العصام وتداعت بالانفصام عرى الأحكام, فلأجل ذلك آثروا البدارَ إليه ولم يعرجوا في الحال إلا عليه, وهذا قاطعٌ في أنَّ نصبَ الإمامِ أمرٌ ضروريٌّ في حفظ الإسلام.

المسلك الثاني: هو أن نقول: لا يتمارى متدين في أن الذب عن حوزة الدين والنضال دون بيضته والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على نظام أمور جند الإسلام وعدته أمرٌ ضروري واجب لا بد منه, وأنَّ النظام لا يستمر على الدوام إلا بمُترصِّدٍ يكلأ الخلق بالعين الساهرة, فمهما اشرأبت فئة للثوران وكشرت عن نابها وأشرفت على الاستحكام بادر إلى تطفئتها وحسم غائلتها, فإنها لو تركت حتى إذا ثارت اشتغل بتطفئتها العوام والطغام والأفراد

الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسولُ الله ﷺ حاشا النجدات من الخوارج, فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة, وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم, وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة) اهـ.

ولهذا قال ابن خلدون في "المقدمة" (ص 240 - 241) : (وقد شذ بعضُ الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع, منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاءُ الحكم الشرع, فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه, وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته, ولا حظر القيام به, وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات, ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة, وهي من توابعه, كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه, وأوجب بإزائها الثواب, وهي كلها من توابع الملك, فإذًا إنما وقع الذم للملك على صفةٍ وحال دون حال أخرى ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين, وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها, وأما المراد تصريفهما على مقتضى الحق, وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم: إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئا, لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة, وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة, والعصبية مقتضية بطبعها للملك, فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام وهو عين ما فررتم عنه) اهـ.



والآحاد لأفضى ذلك إلى التعادي والتضاد, وصارت الأمور شورى وبقي الناس فوضى مهملين سدى متهافتين على ورطات الردى مقتحمين فيه مسالك الهوى ومناهج المنى, وعند ذلك تتناقض الإرادات وتتنازع الشهوات وتفضي بالآخرة إلى استيلاء الرذائل على الفضائل وتوثُّب الطغام على علماء الإسلام والأماثل, وتمتد الأيدي إلى الأموال والفروج, وأصبحت الأيدي السافلة عالية, وليس يخفى ما في ذلك من حل عصام الأمور الدينية والدنيوية, فيتبين بهذا للناظر البصير أنَّ الإمامَ ضرورة الخلق لا غنية لهم عنه في دفع الباطل وتقرير الحق)[864].

وقال الشيخ أبو الحسن الندوي: (لا نجد هناك خلافا – فيما أعلم – فيما بين علماء الإسلام, فيما يتصل بالسعي وراءَ الحصول على سلطةٍ وقوة تُمَكِّنان من تطبيق حاكمية الله على البشر تطبيقا عمليا, وتنفيذ أحكامه وحدوده في المجتمع البشري, حتى لا تعود هناك قوة أو سلطة أو نظام أو طاعة أو حكومة معارضة توقع الناسَ في صراعٍ وفتنة تشير إليها الآية الكريمة: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ}. كما يجب الحصولُ على قوة ومكانة تملك بها الجماعةُ المسلمة القيامَ بالأمر والنهي, ولا تكتفي بمجرد الدعوة اللسانية والترغيب البياني فحسب, ولذلك آثر القرآنُ ولسان الوحي التعبيرَ بكلمة "الأمر" و"النهي" – على سَعَة اللغة العربية وغناها – وهما تتطلبان شيئا من القوة والعلو والغلبة حتى يكون الإنسان في موقف الآمر والناهي. قال الله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}, {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}. والحصول على هذه السلطة والقوة, والجد والاجتهاد في سبيله, مطلوبٌ من المسلمين بالآيات القرآنية والنصوص القطعية, ولا يجوز الإهمالُ فيه والتقصيرُ عنه في حالٍ من الأحوال, وقد زخر القرآنُ والحديثُ بالتحذير من النتائج الوخيمة المشئومة المترتبة على ترك هذا الركن الإسلامي العظيم, في صورة انطماس معالم الدين وزوال شعائره, وذل المسلمين وهوانهم وعبوديتهم, وإلغاء الحدود الإلهية والأحكام الشرعية, والفوضى والاضطراب في الحياة, والحرمان من النصرة الإلهية والسعادة الدينية والدنيوية, ومن أجل ذلك أولت الشريعة الإسلامية إقامة نظام الإمارة والخلافة أهميةً بالغة حتى جعلت الحياة بدونها حياة "جاهلية" وجعلت الموت في هذا الموضع "ميتة جاهلية". ولأمر ما عنى الصحابة رضي الله عنهم بأمر الخلافة واختيار خليفةِ رسول الله ﷺ وأميرٍ للمسلمين يجمع شملَهم ويتولى أمورَهم, على إثر وفاة الرسول ﷺ, وقدموه على كل أمر, وفي سبيل الأخذ بها إلى النهج الصحيح وإعادتها إلى

---

(864) فضائح الباطنية (ص 170 - 172)



سيرتها الأولى, جاهد سيدنا علي كرم الله وجهه جهادَه الشاق الطويل, وفي سبيل إعادتها إلى نصابها قاتل حسينُ بن علي حاكِمَ المسلمين يزيدَ بن معاوية بن أبي سفيان – ﷺ – القتالَ الذي استشهد فيه, وما زال فقهاءُ الإسلام وأولوا العزم من العلماء والمصلحين يرفعون راية الجهاد ويقودون الجيوش, ويبذلون ما عندهم من نفس ونفيس, في سبيل الجهاد, وإقامة الحكم الإسلامي, وقد تغافل عنه العالمُ الإسلامي فأصبح اليومَ ذليلا مهانا لا قيمة له ولا رهبة, وأصبح قصعة تداعت عليها الأكلة – من الحكومات والشعوب -)[865].

ولهذا قال ابن الأثير: (الأصلُ في حفظ الدين حفظُ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي به تُحقن الدماء ويُتمكن من إقامة قوانين الشرع)[866].

وقال القرطبي: (إن الإمامة ركنٌ من أركان الدين الذي به قوام المسلمين)[867].

وقال ابن عاشور: (الخلافة بمعناها الحقيقي **هي ركن دينيٌّ, بل هو الحافظ لأركان الدين كلِّها**)[868].

وقال الندوي: (وقد عرف حكيم الإسلام أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي "الخلافة" في كتابه الفريد "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" بالكلمات الآتية: "هي الرئاسة العامة في التصدي لإقامة الدين, بإحياء العلوم الدينية, وإقامة أركان الإسلام, والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفرض للمقاتلة وإعطائهم من الفيء, والقيام بالقضاء, وإقامة الحدود, ورفع المظالم, والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, نيابة عن النبي ﷺ".

ويقول من خلال تفسيره لهذه العبارة المذكورة أعلاه: "فلو أردنا أن نعبر عن هاتي الشعب والشئون (التي تتضمنها الخلافة) وعن الجزئيات بالكليات, وعن الكليات بكلي واحد يشمل كلها ويكون كجنس أعلى لهذه الأنواع والأجناس جميعا, لقلنا: إنها "إقامة الدين" فهي تتضمن جميع الكليات التي تدخل في نطاقها جميع الجزئيات")[869].

ومن هنا قال ابن تيمية في "رسالة السياسة الشرعية" : (يجب أن يُعرَف أن ولاية أمر الناس **مِن أعظم واجبات الدين, بل لا قيامَ للدين إلا بها**, فإنَّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا

---

(865) التفسير السياسي للإسلام (ص 134 - 136)

(866) جامع الأصول 321/11

(867) تفسير القرطبي 265/1

(868) نقد علمي (ص 35)

(869) التفسير السياسي للإسلام (ص 139)

بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض, ولا بد لهم عند الاجتماع مِن رأسٍ, حتى قال النبي ﷺ: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم", رواه أبو داود من حديث أبي سعيد وأبي هريرة, وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال : "لا يَحِل لثلاثة يكونوا بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم", فأوجب ﷺ تأميرَ الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع, ولأن الله تعالى أوجب الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر, ولا تتم ذلك إلا بقوة وإمارة, وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة... فالواجب اتخاذُ الإمارة دِيناً وقربة يُتقرَّب بها إلى الله, فإنَّ التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات)[870].

قلت: وإذا عرفت محلَّ هذه المسألة من الدين, فلا يفتن في عضدك كونُها معدودة من مسائل الفروع لا الأصول[871], فإنَّ القومَ لهم في ذلك اصطلاحٌ تقدمت الإشارة إليه, وهو أن الأصول عبارة عن المسائل العلمية المبحوثة في علم التوحيد والاعتقاد, والفروع هي المسائل العملية المبحوثة في علم الفقه.

قال العضد الإيجي في "المواقف" : (والمراد بالعقائد ما يُقصَد به نفسُ الاعتقاد دون العمل). قال الجرجاني في شرحه: (فإنَّ الأحكامَ المأخودة من الشرع قسمان: أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع بصير, وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد, وقد دُوِّنَ علمُ الكلام لحفظها, والثاني: ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب والزكاة فريضة, وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية, وقد دون علم الفقه لها)[872].

وقال البابرتي: (العقيدة فعيلة, بمعنى مفعولة, أي: المعقودة التي عقد عليها القلب وعزم بالقصد البليغ, يقال: اعتقد فلان كذا إذا ارتبط عليه القلب وعزم عزيمة محكمة. وإنما سمي علم أصول الدين "عقيدة" لتعلقه بعقد القلب دون العمل بالجوارح, فكان المقصودُ منه نفسَ العلم, بخلاف علم الفروع, فإنَّ المقصود منه العملُ بالجوارح, كالصلاة ونحوها)[873].

على أن المصنِّفين في العقائد قد أدرجوا الكلام في الإمامة في كتبهم لا على جهة الأصالة وإنما لظهور المبتدعة واستحداثِهم مقالاتٍ في هذا الباب باينوا فيها ما تقرر عند أهل السنة.

---

(870) مجموع الفتاوى 390/28 - 391

(871) قال الجويني في "مغيث الخلق" (ص 9) : (مسألة الإمامة من الفروع).

(872) شرح المواقف للجرجاني 38/1

(873) شرح الطحاوية للبابرتي (ص 16 - 17)

قال السعد في "شرح المقاصد" : (لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق, لرجوعها إلى أنَّ القيامَ بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات... ولا خفاءَ في أن ذلك **من الأحكام العملية دون الاعتقادية**... ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقاداتٌ فاسدة واختلافات, بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج, ومالت كلُّ فئةٍ إلى تعصُّبات تكاد تفضي إلى رفضِ كثيرٍ من قواعد الإسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين, مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثيرُ تعلقٍ بأفعال المكلفين, ألحق المتكلمون هذا البابَ بأبواب الكلام)[874].

وقال الشريف الجرجاني في شرح خطبة المواقف: (إنَّ الإمامة وإن كانت من فروع الدين إلا أنها ألحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والأهواء, وصونا للأئمة المهديين عن مطاعنهم, كيلا يُفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقادٍ فيهم)[875].

وقال الكمال ابن أبي شريف في حواشي السعد على العقائد النسفية: (والتحقيق أن مباحث الإمامة من الفقهيات, لكن لما شاع بين الناس اعتقاداتٌ فاسدة, وظهر من أهل البدع والأهواء تعصبات فيها تكاد تفضي إلى رفض كثير من العقائد الإسلامية, ونقض بعض العقائد الدينية, والقدح في الخلفاء الراشدين, ألحقت تلك المباحث بالكلام, وجعلت من مقاصده)[876].

قلت: فلا ينبغي لك أن تتوهم من هذه القسمة - أعني قسمة المسائل إلى أصول وفروع على الاصطلاح السابق - أن الأصول هي مهمات الدين, وأن الفروع ما دون ذلك, فهذا غَلَط محض, فالنسبة إلى الأصول إنما تحصل للمسألة من جهة كونها تتعلق بالاعتقاد لا من جهة رتبتها في الدين, بل إذا اعتبرنا المرادَ بالأصول المهمات وبالفروع ما دونها, فإنه يكون من العقائد ما هو أصول ومنها ما هو فروع, وهكذا الأمر في مسائل الفقه, منها ما هو أصول ومنها ما هو فروع, وعلى هذا فما كلُّ ما يبحث في علم التوحيد والعقائد من الأصول, وما كل ما يبحث في علم الفقه والأحكام من الفروع, ففي كل فن منهما أصولٌ وفروع, وهذا هو مختارُ ابن تيمية

---

(874) شرح المقاصد 271/2 - 272

(875) شرح المواقف 26/1 - 27

(876) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 418)

حيث قال: (الحق أنَّ الجليلَ من كلِّ واحدٍ من الصنفين مسائلُ أصول, والدقيقُ مسائلُ فروع)[877].

قلت: وعلى هذا تكون مسألة الإمامة من الأصول, لأنها من جليل المسائل كما تقرر.

ولهذا قال ابن عاشور في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" : (إقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي, ثبت ذلك بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة بلغت مبلغ التواتر المعنوي, مما دعا الصحابة بعد وفاة النبيء ﷺ إلى الإسراع بالتجمع والتفاوض لإقامة خلف عن الرسول في رعاية الأمة الإسلامية, فأجمع المهاجرون والأنصار يوم السقيفة على إقامة أبي بكر الصديق خليفة عن رسول الله للمسلمين, ولم يختلف المسلمون بعد ذلك في وجوب إقامة خليفة إلا شذوذا لا يعبأ بهم من بعض الخوارج وبعض المعتزلة نقضوا الإجماع, فلم تلتفت لهم الأبصار ولم تصغ لهم الأسماع. ولمكانة الخلافة في أصول الشريعة ألحقها علماء أصول الدين بمسائله, فكان من أبوابه باب الإمامة)[878].

وقال في "نقده لكتاب عبد الرازق" : (أدرج علماءُ الكلام مسألةَ الخلافةِ في المسائل الاعتقادية تسامحا لمشابهتها بمسائل الاعتقاد في قطعية الأدلة وفي ترتُّبِ الضرر على الغلط فيها, كما بينوه في كتبهم, وقد أفصح عن ذلك إمامُ الحرمين رحمه الله إذ قال في كتاب الإرشاد: "الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد, والخطرُ على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصلا من أصول الدين, ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج, أحدهما: ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حد الحق, والثاني: عد المحتملات التي لا مجال للقطع فيها من القطعيات اهـ ", فلما تطلبوا الأدلة القطعية وجودوها في الإجماع, والمراد من الإجماع أعلى مراتبه, وهو إجماع الأمة من العصر الأول استنادا للأدلة القاطعة القائمة مقام التواتر, وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي, وأي دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظم من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي ﷺ إلى ذلك من غير مخالف).

قال: (وهذا النوع من الإجماع هو الذي ثبت به قواطعُ الشريعة المعبَّرُ عنها بالمعلومات ضرورة, ولو اقتصرنا على مفردات القرآن والسنة لما ثبتت المعلومات الضرورية من الدين إلا

---

(877) مجموع الفتاوى 56/6

(878) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 207)

نادرا, لأن معظم تلك الأدلة بانفراده لا تعدو الدلالة الظنية كما هو مقرَّرٌ في الأصول عند الكلام على الفرق بين كون المتن قطعيا وكون الدلالة قطعية)[879].

ثم قال: (إن الإجماع الذي ثبتت به مشروعية الإمامة العظمى هو الإجماع المنعقد عن دليلٍ ضروري من الشرع, وهو الذي يعبرون عنه تارة بالإجماع وتارة بالمعلوم ضرورة)[880].

قال ابن الوزير: (اعلم أن الإجماعات نوعان: أحدهما: تُعلم صحته بالضرورة من الدين, بحيث يكفر مخالفه, فهذا إجماعٌ صحيح, ولكنه مستغنًى عنه بالعلم الضروري من الدين, وثانيهما: ما نزل عن هذه المرتبة, ولا يكون إلا ظنا, لأنه ليس بعد التواتر إلا الظن, وليس بينهما في النقل مرتبة قطعية بالاجماع)[881].

وقال ابن دقيق العيد: (المسائل الإجماعية: تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، كوجوب الصلاة مثلا، وتارة لا يصحبها التواتر، فالقسم الأول: يكفر جاحده، لمخالفته المتواتر، لا لمخالفته الإجماع, والقسم الثاني: لا يكفر به)[882].

ولهذا قال الشيخ محمد الخضر حسين: (إن تصرف النبي ﷺ في مثل الجهاد والزكاة والجزية والغنائم يستند إلى صريح القرآن, فلا مفرَّ لمنكرِه من الوقوع في حمأة الإلحاد, ولا أراني في حاجةٍ إلى نقلِ شيءٍ من نصوص الراسخين في علم الشريعة وفتواهم بأن من أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة فقد انقلب على عقبه مدبرا عن الإسلام, ولا يحق له بعد ذلك الإنكارِ أن يتأثم من المسلمين إذا طرحوه من حساب أولياء دينهم الحنيف)[883].

وبهذا يُعلم فسادُ قولِ مَن قصر التكفير على المسائل العلمية دون العملية, وهو غلط متفرع على الغلط السابق من كون الأصول مهمات الدين والفروع ما دون ذلك.

ويكفي في بيان فساده الرجوعُ إلى ما نقلناه آنفا من شرح المواقف للجرجاني حيث قال في تمثيله للفروع: (والزكاة فريضة), وأنت خبيرٌ بأن من خالف في هذا وقال ليست بفريضة كافرٌ بالإجماع, بل إنَّ "الأمير" قد مثل للفروع بقولنا (الصلاة واجبة), وهذه عبارته في حاشيته على شرح الجوهرة لعبد السلام, قال: (قوله "عقيدة" قال في المواقف: هي ما يراد للاعتقاد, كـ"اللهُ

---

(879) نقد علمي (ص 6 - 7)

(880) السابق (ص 9)

(881) إيثار الحق على الخلق (ص 156)

(882) إحكام الأحكام 217/2 - 218

(883) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 205 - 206)

موجود"، لا للعمل بمقتضاه، **كـ"الصلاة واجبة"**، فإن الأحكام الشرعية تنقسم لهذين القسمين، والأول أصول، والثاني فروع)[884].

ولهذا قال ابن تيمية: (كثيرٌ من العمليات مَن جحَدَها كَفر، كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج)[885].

وقال أيضا: (**إنَّ المسائلَ العملية فيها ما يَكفُر جاحدُه**، مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة وصوم شهر رمضان وتحريم الزنا والربا والظلم والفواحش، **وفي المسائل العلمية ما لا يأثم المتنازعون فيه**، كتنازع الصحابة هل رأى محمدٌ ربَّه، وكتنازعهم في بعض النصوص هل قاله النبيُّ ﷺ أم لا، وما أراد بمعناه، وكتنازعهم في بعض الكلمات هل هي من القرآن أم لا، وكتنازعهم في بعض معاني القرآن والسنة هل أراد الله ورسوله كذا وكذا، وكتنازع الناس في دقيقِ الكلام كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض ونحو ذلك، فليس في هذا تكفيرٌ ولا تفسيق)[886].

وقال ابن القيم: (وفرَّق آخرون بين الأصول والفروع بأنَّ مسائل الأصول هي التي يكفر جاحدها، كالتوحيد والرسالة والمعاد وإثبات الصفات، ومسائل الفروع ما لا يكفر جاحدها، كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة واشتراط الطمأنينة ووجوب مسح الرأس كلِّه في الوضوء ونحو ذلك.

وهذا الفرق غير مُطَّرِد ولا منعكس، فإن كثيرا من مسائل الفروع يكفر جاحدُها، وكثير من مسائل الأصول لا يكفر جاحدها.

وأيضا فالتكفير حُكْمٌ شرعي، فالكافرُ من كفره الله ورسوله، والكفر جحد ما عُلِم أنَّ الرسولَ جاء به، سواء كان من المسائل التي تسمونها علمية أو عملية، فمن جحد ما جاء به الرسول ﷺ بعد معرفته بأنه جاءَ به فهو كافرٌ في دق الدين وجله)[887].

وقال ابن تيمية: (يقال لمن فرق بين النوعين: ما حَدُّ مسائل الأصول التي يكفر المخطئ فيها؟ وما الفاصلُ بينها وبين مسائل الفروع؟ فإن قال: مسائل الأصول هي مسائل الاعتقاد، ومسائل الفروع هي مسائل العمل، قيل له: فتنازع الناس في محمد ﷺ هل رأى ربه أم لا؟ وفي أن

---

(884) حاشية الأمير على إتحاف المريد (ص47)

(885) مجموع الفتاوى 126/13

(886) منهاج السنة 88/5 - 89

(887) مختصر الصواعق (ص 596)

عثمان أفضل من علي، أم علي أفضل؟ وفي كثير من معاني القرآن، وتصحيح بعض الأحاديث هي من المسائل الاعتقادية العلمية، ولا كفر فيها بالاتفاق, ووجوب الصلاة والزكاة والحج وتحريم الفواحش والخمر هي مسائل عملية، والمنكر لها يكفر بالاتفاق.

وإن قال: الأصول هي المسائل القطعية، قيل له: كثير من مسائل العمل قطعية، وكثير من مسائل العلم ليست قطعية، وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية، وقد تكون المسألة عند رجلٍ قطعيةً لظهور الدليل القاطع له، كمن سَمِع النصَّ من رسول الله ﷺ، وتيقن مرادَه منه، وعند رجل لا تكون ظنية فضلا عن أن تكون قطعية لعدم بلوغ النص إياه, أو لعدم ثبوته عنده، أو لعدم تمكُّنه من العلم بدلالته)[888].

فالحاصل أنه لا يلزم من كون المسألة فقهية عدم التكفير, كما لا يلزم من كونها اعتقادية التكفير.

وقد ذكر العضد الإيجي في "المواقف" بعضَ مسائل الاعتقاد التي اختلف فيها أهلُ القبلة, وقال: (لم يبحث النبيُّ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها, ولا الصحابة ولا التابعون, فعُلِم أن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام)[889].

وقال العز ابن عبد السلام في "قواعده" : (وقد كثرت مقالات الأشعري حتى جمعها ابن فورك في مجلدين, وكلُّ ذلك مما لا يُمكِن تصويب المجتهدين فيه, بل الحقُّ مع واحدٍ منهم، والباقون مخطئون خطأ معفوا عنه, لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه)[890].

وقال ابن تيمية: (ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفورٌ للأمة, وإن كان ذلك في المسائل العلمية, ولولا ذلك لهلك أكثرُ فضلاء الأمة[891], وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل؛ مع كونه لم يطلب العلم, فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله

---

(888) مجموع الفتاوى 346/23 - 347

(889) المواقف للإيجي (ص392)

(890) قواعد الأحكام 201/1

(891) قال في المناظرة في الواسطية: (وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها, وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية, وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية). مجموع الفتاوى 229/3

حسناته ويثيبه على اجتهاداته ولا يؤاخذه بما أخطأ تحقيقا لقوله: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا})[892].

وقال ابن عاشور: (ادعَوا أنَّ الاجتهادَ في النظريات من أصول الدين لا عذر للمخطئ فيه, **وهذا لا ينبغي تلقيه على إطلاقه**, فإن النظر في الأدلة للمتمكن من النظر المتأهل لفهم الدليل أمرٌ جبلي, والخطأ فيه إن كان عن تقصير وكان الدليل المخالف لاجتهاد الناظر قطعيا قبلنا القولَ بعدم عذره وإلا فلا, إذ أي فرق بينه وبين الاجتهاد في الفروع؟ وهل حدثت هاته المذاهب إلا من الاجتهاد, وقديما ما اجتهد السلف في المتشابه)[893].

ولهذا لما قرر ابن تيمية أن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية, وفرع على ذلك أن منها القطعي ومنها الظني قال: (وإذا كانت قد تكون قطعية وقد تكون اجتهادية: سوغ اجتهاديتها ما سوغ في المسائل العملية, وكثيرٌ من تفسير القرآن أو أكثره من هذا الباب؛ فإنَّ الاختلاف في كثيرٍ من التفسير هو من باب المسائل العلمية الخبرية لا من باب العملية)[894].

وقال أيضا: (المسائل العملية فيها عملٌ وعلم, فإذا كان الخطأ مغفورا فيها, فالتي فيها علمٌ بلا عملٍ أولى أن يكون الخطأ فيها مغفورا)[895].

قلت: وفي هذا الكلام إشارةٌ إلى أمرٍ في نهاية من الأهمية, وهو أن **المسائل العملية لا ينفك عنها العلم**, ولهذا فإنَّ جَعْلها قسيمةً للعلمية غلَط, ويكون هذا وجها آخر يُعلم به فسادُ الفرق بين الأصول والفروع بأن الأولى علمية والثانية عملية.

قال ابن القيم: (وقد ذكر بعضُهم فرقا آخَرَ فقال: الأصوليات هي المسائل العلميات، والفروعيات هي المسائل العمليات. وهذا تفريقٌ باطل أيضا, **فإنَّ المسائلَ العمليةَ المطلوبُ منها أمران: العلمُ والعمل، والمطلوبُ من العلمياتِ العلمُ والعمل أيضا**، وهو حب القلب وبُغضُه وحبُّه للحق الذي دلت عليه وتضمنته، وبغضه الباطلَ الذي يخالفها، فليس العملُ مقصورا على عملِ الجوارح، بل أعمالُ القلوب أصلٌ لعمل الجوارح، وأعمالُ الجوارح تَبَعٌ، فكلُّ مسألةٍ علميةٍ فإنه يتبعها إيمانُ القلب وتصديقُه وحبه وذلك عملٌ، بل هو أصلُ العمل، وهذا مما غفل عنه كثيرٌ من المتكلمين في مسائل الإيمان، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون

(892) مجموع الفتاوى 165/20 - 166 , ودرء تعارض العقل والنقل 315/2 , وانظر: مجموع الفتاوى 33/20 - 36

(893) أليس الصبح بقريب (ص 181)

(894) مجموع الفتاوى 60/6

(895) السابق 208/19



الأعمال، وهذا من أقبح الغلط وأعظمه، فإن كثيرا من الكفار كانوا جازمين بصدق النبي صلى الله عليه وسلم غيرَ شاكِّين فيه، غير أنه لم يقترن بذلك التصديقِ عملُ القلب مِن حُبِّ ما جاء به والرضا به وإرادته والموالاة والمعاداة عليه.

فلا تُهمِل هذا الموضع, فإنه مهم جدا، به تعرف حقيقة الإيمان، **فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية**، فإنَّ الشارع لم يكتفِ من المكَلَّفين في العمليات بمجرد العمل دون العلم، ولا في العلميات بمجرد العلم دون العمل)[896].

وقال ابن تيمية: (إن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية, وإن سميت تلك مسائلَ أصولٍ وهذه مسائلَ فروع, فإن هذه تسمية محدَثة, قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين, وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب, لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة, وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أنَّ الأعمالَ أهمُّ وآكَدُ من مسائل الأقوال المتنازَع فيها, فإنَّ الفقهاء كلامُهم انما هو فيها, وكثيرا ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عملٌ كما يقوله مالكٌ وغيرُه من أهل المدينة, بلِ الحقُّ أنَّ الجليلَ من كل واحدٍ من الصنفين مسائلُ أصول, والدقيق مسائل فروع, فالعلمُ بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة كالعلم بأن الله على كل شيء قدير وبكل شيء عليم وأنه سميع بصير وأن القرآن كلام الله ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة, ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمَعَ عليها كَفَر, كما أنَّ مَن جحد هذه كفر.

وقد يكون الإقرارُ بالأحكام العملية أوجبَ من الإقرار بالقضايا القولية, بل هذا هو الغالب, فإنَّ القضايا القولية يكفي فيها الإقرارُ بالجُمَل, وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والايمان بالقدر خيره وشره, وأما الأعمال الواجبة فلا بد من معرفتها على التفصيل, لأنَّ العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصَّلة, ولهذا تُقِرُّ الأمة من يفصلها على الإطلاق وهم الفقهاء وإن كان قد يُنكَر على من يتكلم في تفصيل الجُمَل القولية, للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملة.

وقولُنا إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن أشياء: منها أنها تنقسم إلى قطعي وظني, ومنها أن المصيب وإن كان واحدا فالمخطئ قد يكون معفوا عنه وقد يكون مذنبا وقد يكون فاسقا وقد يكون كالمخطئ في الأحكام العملية سواء, لكن تلك لكثرة فروعها والحاجة إلى تفريعها اطمأنت

---

(896) مختصر الصواعق (ص 596) , وكتاب: "الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام" للألباني (ص 61)

القلوبُ بوقوع التنازع فيها والاختلاف, بخلاف هذه, لأن الاختلاف هو مفسدةٌ لا يُحتمَل إلا لدرء ما هو أشدُّ منه, فلما دعت الحاجة إلى تفريع الأعمال وكثرة فروعها, وذلك مستلزم لوقوع النزاع اطمأنت القلوب فيها إلى النزاع, بخلاف الأمور الخبرية, فإنَّ الاتفاق قد وقع فيها على الجُمَل, فإذا فُصِّلت بلا نزاعٍ فحسن, وإن وقع التنازع في تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجةٍ داعية إلى ذلك, ولهذا ذُمَّ أهلُ الأهواء والخصومات, وذم أهل الجدل في ذلك والخصومة فيه, لأنه شرٌّ وفساد من غير حاجة داعية إليه, لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلَها ومعرفة دقها وجلها, والكلام في ذلك إذا كان بعلمٍ [و] لا مفسدة فيه, ولا يُوجِب أيضا تكفيرَ كلِّ من أخطأ فيها إلا أن تقوم فيه شروط التكفير, هذا لعمري في الاختلاف الذي هو تناقض حقيقي, فأما سائر وجوه الاختلاف كاختلاف التنوع والاختلاف الاعتباري واللفظي فأمرُه قريب, وهو كثير أو غالب على الخلاف في المسائل الخبرية.

وأما الصوفية والعُبَّادُ, بل وغالبُ العامة, فالاعتبار عندهم بنفس الأعمال الصالحة وتركها, فإذا وجدت دخل الرجل بذلك فيهم - وإن أخطأ في بعض المسائل الخبرية - , وإلا لم يدخل ولو أصاب فيها, بل هم معرضون عن اعتبارها, والأصول عندهم هي ...., ويسمون هذه الأصول ....)[897].

قلت: ولهذا قال الشيخ أحمد زروق في "قواعد التصوف" : (وقد صح أنَّ شرف الشيء بشرف متعلَّقه, ولا أشرفَ من متعلَّق علم التصوف، لأنَّ مبدأه خشية الله التي هي نتيجة معرفته ومقدمة اتباع أمره, وغايتُه إفرادُ القلب له تعالى، فلذلك قال الجنيد ﷺ: "لو علمتُ أنَّ تحت أديم السماء أشرفَ من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا لسعيت إليه".انتهى، وهو واضح)[898].

وأما الخوض في العقائد على طريقة المتكلمين فقد قال الجنيد: قال لي السَّرِيُّ شيخي يوما: إذا قمت من عندي فمن تجالس؟ قلت: المحاسبي, فقال: نعم, خُذْ من علمه وأدبه, ودَعْ عنك تشقيقَه الكلامَ ورَدَّه على المتكلمين[899].

---

(897) مجموع الفتاوى 56/6 - 59

(898) قواعد التصوف (ص 27)

(899) الإحياء للغزالي 22/1



وقال أبو سعيد بن الأعرابي في "طبقات النُّسَّاك" : (كان الحارث قد كتب الحديث وتفقه، وعرف مذاهب النساك وآثارهم وأخبارهم, وكان من العلم بموضع، لولا أنه تكلم في مسألة اللفظ ومسألة الإيمان)[900].

وقال أبو طالب المكي: (هجر الإمام أحمدُ حارثا المحاسبي رحمه الله تعالى في رده على المبتدعة, وكان من أهل السنة, فقال: أين ترد عليهم وقد حكيتَ قولَهم, وأيضا فإنك تحمِلُهم على التفكُّر والرأي فيما قلتَ فيكون سببا لرد الحق بالباطل)[901].

قال الخطيب البغدادي: (وكان أحمد بن حنبل يكره لحارثٍ نظرَه في الكلام، وتصانيفَه الكتبَ فيه)[902].

وقال الذهبي: (وقد كان الحارثُ كبيرَ الشأن قليلَ المثل، لكنه دخل في شيءٍ يسيرٍ من الكلام، فنَقِموه عليه)[903].

وقال ابن السبكي: (كان الحارث قد تكلم في شيء من مسائل الكلام, قال أبو القاسم النصراباذي: بلغني أن أحمد ابن حنبل هجره بهذا السبب)[904].

وفي "شرح مختصر التحرير" لابن النجار: (قال الحافظ زين الدين بن رجب في "المناقب": ومن البدع التي أنكرها أحمد في القرآنِ قولُ من قال: إن الله تكلم بغير صوت. فأنكر هذا القولَ وبدَّع قائلَه. وقد قيل: إن الحارث المحاسبي إنما هجره أحمدُ لأجل ذلك. اهـ قال أبو العباس (هو ابن تيمية) : وهذا سببُ تحذيرِ أحمدَ من الحارث المحاسبي ونحوِه من الكلابية. كما أمر بهجر القائل بأن الله لما خلق الحروف انتصبت الألفُ وسجدت الباء، وشدَّد في التنفير عنه. ولما أظهروا ذلك أمر بهجرهم كما أمر السَّرِيُّ السَّقَطيُّ الجنيدَ أن يتقي بعضَ كلام الحارث المحاسبي. فذكروا أن الحارث رحمه الله تاب من ذلك، واشتهر علما وفضلا وحقائق وزهدا)[905].

---

(900) تاريخ الإسلام للذهبي 209/18

(901) قوت القلوب 287/1 , وانظر: صون المنطق والكلام (ص 181)

(902) تاريخ بغداد 104/9 , وانظر: مقدمة رسالة المسترشدين لعبد الفتاح أبو غدة (ص 20 - 21)

(903) تاريخ الإسلام 208/18

(904) طبقات الشافعية الكبرى 278/2

(905) شرح الكوكب المنير 107/2 - 108



قال المروذي صاحب الإمام أحمد: قد خرج المحاسبي إلى الكوفة فكتب الحديث وقال: أنا أتوب من جميع ما أنكر عليَّ أبو عبد الله(906).

قلت: وقد عقد بابا في كتاب "الرعاية" بين فيه الغررَ الحاصل من الاشتغال بالكلام, وقد أورد السيوطي جملته في كتاب "صون المنطق والكلام"(907), ونحن ننقله جميعا بألفاظه من كتاب "الرعاية" لفائدته ونفاسته, ولاتصاله بما سيجيء من الكلام في استمداد أصول الفقه.

قال الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله: ("باب الغرة بالجدل وحسن البصر بالاحتجاج والرد على أهل الأديان" وفرقة جَدِلة خَصِمة مغترة بالجدال والرد على المختلفين: من أهل الأهواء وأهل الأديان. يتأول في ذلك أنه لا يصح لعبدٍ عملٌ حتى يصح إيمانه والقول بسنة نبي الله ﷺ, فليس عند أحدِهم أحدٌ يعرف ربَّه, ولا يقول عليه الحقَّ غيرُه, أو من كان مثلَه.

ثم هم فرقتان: فرقة ضالة مضلة لا تفطن لضلالتها, لاتساعها في الحِجاج, ومعرفتها بدقاق مذاهب الكلام وحسن العبارة بالرد على من خالفها, فهم عند أنفسهم من القائلين على الله عز وجل بالحق, والرادِّين لكل ضلالة, لا أحدَ أعلم منهم بالله, ولا أولى به منهم, وكل الأمم ضالة سواهم, وأن الله عز وجل لا يعذب مثلهم, بل لا ينجو أحدٌ في زمانهم غيرُهم. وغيرهم من المغترين يدعي ذلك وينتحله ويشهد عليهم بالإكفار, فهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضا, وكل فرقة منها مغترة, لا ترى أنَّ أحدا يقول عليه بالحق غيرها.

والفرقة الثانية من المغترة بالجدل والبصر بالحجاج, تقول بالحق ولا تدين بغيره. وقد اغترت بالجدل, ترى أنه لا يصح لها قولٌ دون الفحص والنظر وقيام الحجة على من خالفها, وقد اغترت بذلك, حتى قطعت أعمارَها بالاشتغال عن الله عز وجل, وعمي عليها أكثرُ ذنوبها وخطأها وهي تظن أن ذلك أولى بها وأقرب لها إلى ربها, وهي أيضا لا تسلم في مجادلتها من أن تخطئ في تأويلها وقولها, إلا أن اعتقادها السنة مع اغترارها.

قلت: فبم ينفيان الغرة بذلك؟

قال: أما الفرقة الضالة فإنها تنفي ذلك بأن ترجع إلى أنفسها, فتعلم أن من القرآن محكما ومتشابها, وكذلك السنة, فلا يقضى بمتشابه على محكم, وليقضى بالمحكم على المتشابه. وأن الخطأ في التأويل لا يحصى, فتتَّهم نفسها, وتعلم أن الله عز وجل سائلها عما تدين به, وأن الجماعة قد مضت على الهدى وسنة نبيها ﷺ, ولا تخرج من إجماعها وإنْ حَسُنَ ذلك

(906) تاريخ الإسلام للذهبي 209/18

(907) (ص 126 - 130)



في عقولها, فإن تثبتت كما وصفتُ لك أبصرت ضلالتها, ولم تغتر بشدة حجاجها, إذ علمت أن غيرها ممن خالفها شديدُ الحِجاج بصيرٌ بالجدل, وهو عندها ضالٌّ مضل, فكذلك لا تأمن أن تكون عند الله عز وجل كذلك, وإن أبصرت الجدل والخصومات, فإن اتهمت نفسها على الآراء والتأويل, وتثبتت عند المتشابه فقضت بالحكم عليه, وأوقفت فيما لم يجعل الله لها النظر فيه ولم يخرج من إجماع من مضى, زالت عنها غرتها, وثابت إلى ربها من ضلالتها.

وأما الفرقة المصيبة للحق, مع غرتها عن الله عز وجل بالخصومات والجدل عما هو أولى بها, فإنما تنفي غرتها بذلك بأن تعلم أن الله عز وجل تعبد مَن مضى بما تعبدها به, وقد أدرك كثيرٌ منهم من أهل البدع والأهواء, فما جعل عمرَه ولا دينَه غرضا للخصومات, ولا اشتغل بذلك عن النظر لنفسه والعمل ليوم فقره[908], إلا أن يرى موضع حاجة يظن أنه إن تكلم بالحق قبل منه, فيقول بالحق ويحذر أن يخطئ على الله عز وجل, فيرد الباطل بالباطل, فكانوا على ذلك, وذموا الجدل والخصومات ورووا ذلك عن نبيهم ﷺ, رواه أبو أمامة أنه قال: "ما ضل قوم قط إلا أوتوا الجدل". وذم الله عز وجل ذلك فقال: {وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ}, وقال تعالى لقريش: {بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ}, فذم المراء والجدل.

فليرجع المؤمن إلى نفسه فيقل لها: إنما تدعين إلى الاتباع والسنة بجدلك لأهل الأهواء, ودعاؤك لهم بالجدل والمراء تركٌ للسنة, لأن النبي ﷺ نهى بسنته عن الجدل والخصومات, وغضب على أصحابه, حتى كأنما فقئ في وجهه حب الرمان, حمرة من الغضب, إذ خرج عليهم وهم يختصمون, وهم كانوا أولى الخلق بالفهم والبصر بالحجاج, فقال: أبهذا بعثت أم بهذا أمرتم أن تضربوا كتاب الله عز وجل بعضه ببعض؟ انظروا إلى ما أمرتم به فاعملوا به, وما نهيتم عنه فانتهوا عنه.

ثم هو في نفسه ﷺ قد بُعث إلى جميع أهل الأديان, فما جادلهم إلا بما تلا عليهم من التنزيل, ولو شاء كلمهم بالمقاييس ودقيق الكلام, ولو كان ذلك هدى كان هو أولى به وعليه أقوى, فلم يُقِم الحجة إلا بالتنزيل, وأضرب عن جدلهم بالدقائق, وعَلِم أنَّ ذلك لله عز وجل رضى ومحبة, فتَرْكُ الجدل والخصومات من السنة.

ويرجع إليها أيضا بأخرى من التذكرة: إني لو نجوت وعطب أهل الأرض من أهل الأهواء ما ضرني ذلك, ولو عطبت ونجوا ما نفعني, فإقامتي الحجة عليهم وتركي الحجة على نفسي لله عز

---

(908) قال أحمد بن حنبل: بلغني عن ابن عيينة قال: حج أيوب وعمرو بن عبيد, فطاف أيوب حتى أصبح, وخاصم عمرو حتى أصبح. [تاريخ الإسلام للذهبي 242/9] . (ز)

وجل في تضييعي أمره، حتى أؤدي ما أمرني به ربي، وأنتهي عما نهاني عنه وأربح أيام عمري ليوم فقري وفاقتي، أولى بي، فقد شغلوني عن نفسي وعن العمل في نجاتي، ومع ذلك ما يؤمنني أن أقيم الحجة ببعض التأويل والقياس، أرى أنه هدى وهو عند الله عز وجل ضلال وكذب عليه، وقد تبين لي ذلك فيما مضى من عمري: قد كنت أقول القولَ ثم يتبين لي أنه خطأ، فأرجع عنه، فما كانت حالي عند ربي لو أقمت على حالي تلك؟ وكذلك لا آمن مثلها ثم أموت عليها قبل أن أعرف خطئي، فإذا أنا قد أهلكت نفسي بطلبي نجاة غيري.

ومع ذلك أنه لو كانت المجادلة من السنة ولم أكن أشتغل بها عن العمل لآخرتي وأمنت الخطأ في حجاجي، لما كان لكلامهم موضع فيه مزدجر في آخرتي، إذ لم أر أحدا منهم رجع عن قوله، ولا تاب من بدعته، فلو كان ذلك كذلك لكنت معنيا بنفسي، فكيف وقد نهيت عن الجدل وهو يشغلني عن العمل لنجاتي؟ ومع ذلك أتعرض للخطأ على الله عز وجل، والكذب عليه أو في دينه وأنا لا أشعر.

فإذا رجع إلى نفسه بذلك أبصر غرته، واهتم بنفسه وعلم أنه كان في غرور وزخرف من رأيه، وأنه قد مضى عمره بترك ما هو أولى به، فحينئذ يهتم للعمل ويتفقد عيوبه ويقدم التوبة منها قبل لقاء ربه عز وجل) انتهى كلام المحاسبي رحمه الله[909].

قلت: فالحاصل أن طريق القوم كما أبصرتَ التباعدُ عن مسالك المتكلمين[910]، والقناعة بالوحي، والاشتغال بالمقصود وهو العمل.

قال ابن السبكي: (وطريقهم (يعني الصوفية) كما قال شيخ الطائفة أبو القاسم الجنيد رحمه الله: طريقنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة. وقال: الطريق مسدود على خلق الله تعالى إلا على المقتفين آثارَ رسول الله ﷺ)[911].

وسئل أبو علي الجوزجاني: كيف الطريق إلى اتباع السنة؟ فقال: مجانبة البدع، واتباع ما اجتمع عليه الصدرُ الأول من علماء الإسلام، والتباعد عن مجالس الكلام وأهله، ولزوم طريق

---

(909) الرعاية (ص 369 - 371)

(910) بل ذكر الشيخ أحمد الصاوي في "شرح الجوهرة" (ص 109) أن مذهب غالب الصوفية أن النظر حرام، فإنهم يقولون: متى غاب حتى يستدل عليه، ومتى خفي حتى تكون الآثار تدل عليه؟ اهـ . وقد قال ابن عربي: (كل من آمن بدليلٍ فلا وثوقَ بإيمانه، لأنه نظري، فهو مُعَرَّضٌ للقوادح، بخلاف الإيمان الضروري الذي يُوجد في القلب ولا يمكن دفعُه، وكلُّ علمٍ حصل عن نظر وفكر لا يسلم من دخول الشُّبَه عليه ولا الحيرة فيه). شذرات الذهب 343/7

(911) معيد النعم ومبيد النقم (ص 121)

الاقتداء والاتباع, بذلك أُمِر النبي ﷺ بقوله عز وجل: {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا}[912].

وقال أبو القاسم النصراباذي: أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة, وترك الأهواء والبدع, وتعظيم حرمات المشايخ, ورؤية أعذار الخلق, وحسن صحبة الرفقاء والقيام بخدمتهم, واستعمال الأخلاق الجميلة, والمداومة على الأوراد, وترك ارتكاب الرخص والتأويلات, وما ضل أحدٌ في هذا الطريق إلا بفساد الابتداء, فإن فساد الابتداء يؤثر في الانتهاء[913].

وقال إبراهيم الخواص: ما كانت زندقة ولا كفر ولا بدعة ولا جرأة في الدين إلا من قِبَل الكلام والجدال والمراء[914].

وقد سئل الجنيد عن قوم مَرَّ بهم من المتكلمين يُفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص, فقال: "نفيُ العيبِ حيث يستحيل العيبُ عيبٌ"[915].

وقال أيضا: أقلُّ ما في الكلام سقوطُ هيبة الرب - ﷻ - من القلب، والقلبُ إذا عَرِيَ من الهيبة، عري من الإيمان[916].

وقال الشبلي: الانبساط بالقول مع الحق سبحانه تركُ الأدب[917].

ولهذا قال جعفر الصادق: إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا[918].

وكان سفيان الثوري يقول: عليكم بالأثر, وإياكم والكلام في ذات الله[919].

وقال خلف بن يحيى: سمعت حماد بن أبي حنيفة يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: "الجماعة أن تفضل أبا بكر وعمر وعليا وعثمان, ولا تنتقص أحدا من أصحاب رسول الله

---

(912) طبقات الصوفية للسلمي (ص 198)

(913) السابق (ص 365)

(914) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 120)

(915) مقدمة ابن خلدون (ص 591)

(916) سير أعلام النبلاء 68/14 , وصون المنطق والكلام (ص 116) . وقال سهل بن محمد الصعلوكي: (أقل ما في الكلام من الخسار سقوط هيبة الله من القلب). صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 121)

(917) الرسالة القشيرية 448/2 , وشرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (ص 313)

(918) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 97)

(919) ذم الكلام للهروي 142/5 , وصون المنطق والكلام للسيوطي (ص 98)

ﷺ، ولا تكفر الناس بالذنوب، وتصلي على من يقول لا إله إلا الله وخلف من قال لا إله إلا الله، وتمسح على الخفين، وتفوض الأمر إلى الله، **وتدَعَ النطق في الله** ﷻ" [920].

وقال رجلٌ لأبي عبيد القاسم بن سلام: ما تقول في رأي أهل الكلام؟ فقال: لقد دلك ربُّك على سبيل الرشد وطريق الحق وقال: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ} الآية، أما لك فيما دلك عليه ربك من كلامه وسنة نبيه ﷺ ما يغنيك عن الرجوع إلى رأيك وعقلك، وقد نهاك الله عن الكلام في ذاته وصفاته إلا حسب ما أطلقه لك، قال: {فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ} [921].

وقال القاضي عياض: (حدثنا الثقة أنَّ الإمام أبا بكر الشاشي كان يعيب على أهل الكلام كثرةَ خوضِهم فيه تعالى وفي ذكر صفاته، إجلالا لاسمه تعالى، يقول: هؤلاء يتمندلون بالله عز وجل) [922].

وقال الزركشي: (كان الأئمة يعيبون على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه لا سيما في صفات الله تعالى، إجلالا له سبحانه) [923].

وقد سلف عن ابن تيمية أنَّ هذه طريقةُ مالكٍ وأهلِ المدينة رحمهم الله.

وقال ابن رجب في شرح البخاري: (قال أشهب: سمعت مالكا يقول: إياكم وأهل البدع، فقيل: يا أبا عبد الله: وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. خرجه أبو عبد الرحمن السلمي الصوفي في كتاب "ذم الكلام") [924].

وقال عبد الرحمن بن مهدي: دخلت على مالكٍ وعنده رجلٌ يسأله عن القرآن فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد [925]، لعن الله عمرا، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو

---

(920) الانتقاء لابن عبد البر (ص 163 - 164)

(921) صون المنطق والكلام (ص 109)

(922) الشفا مع الشُّمُنّي 301/2

(923) لقطة العجلان وبلة الظمآن (ص 156)

(924) فتح الباري لابن رجب 101/5 ، وشرح السنة للبغوي 217/1

(925) قال ابن علية: أول من تكلم في الاعتزال واصل بن عطاء الغزال، فدخل معه في ذلك عمرو بن عبيد، فأعجب به وزوَّجه أختَه، وقال لها: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة. وقال أبو بكر: كان عمرو بالبصرة يجالس الحسن مدة، ثم أزاله واصل عن مذهب السنة فقال بالقدر، ودعا إليه واعتزل أصحاب الحسن. وقال أحمد بن حنبل: بلغني عن ابن عيينة قال: حج أيوب وعمرو بن عبيد، فطاف أيوب حتى أصبح، وخاصم عمرو حتى أصبح. وقال الخطيب:

كان الكلامُ عِلْمًا لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع, ولكنه باطل يدل على باطل[926].

وقال يعقوب بن عيسى المدني[927]: مررت ببغداد فعَرَض لي رجلان قاما من مجلس، فأخذا بعنان دابتي، ثم قالا: اختلفنا في شيءٍ, فأردنا أن نعرف فيه قولَ أهلِ بلدك، فقلت: ما هو؟ فقال أحدهما: قلت: القرآن مخلوق، وقال الآخر: قلت: ليس بمخلوق, فقلت لهما: قولُ أهل بلدي لو أخذوكما لأوجعوكما ضربا[928].

وقال ابن أبي خثيمة: قلت لمصعب ابن عبد الله: إن هؤلاء يقولون القرآن كلام الله، ويقفون, فيقولون: من قال مخلوق ابتدع، ومن قال غير مخلوق ابتدع, ويحتجون بك ويزعمون أنك تقول بهذا القول، وأن مالكا يقوله, فقال: معاذ الله, أما أنا فأقول: كلام الله وأسكت, وقلبي يميل إلى أنه غير مخلوق، ولكني أسكت, لأنه بلغني عن مالك أنه يقول: الكلامُ في الدينِ كلُّه أكرهه، ولم يزل أهلُ بلدنا يكرهون القدر ورأي جهم، وكل ما أشبهه, ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الله فأحب إلي السكوت عن هذه الأشياء, لأنَّ أهل بلدنا ينهون عن الكلام إلا فيما تحته عمل[929]. ولقد ناظرني إسحاق بن أبي إسرائيل فقال: لا أقول كذا ولا كذا, ولا أقول ذلك على الشك، ولكني أسكت كما سكت القومُ قبلي, فأنشدته قصيدتي التي قلتها في الواقفة, فكتبها وأعجبته, وهي:

أأقعد بعدما رجفت عظامي ... وكان الموت أقرب ما يليني

أجادل كل معترض خصيم ... وأجعل دينه غرضا لديني

وأترك ما علمت لرأي غيري ... وليس الرأي كالعلم اليقين

وما أنا والخصومة وهي لبس ... تصرف في الشمال وفي اليمين

وكان الحق ليس به خفاء ... أغرّ كغرة الفلق المبين

مات عمرو بن عبيد بطريق مكة سنة ثلاث وأربعين ومائة, وقيل: سنة أربع. انظر ترجمته في تاريخ الإسلام للذهبي 238/9 - 243

(926) ذم الكلام للهروي 72/5 - 73 , وصون المنطق والكلام للسيوطي (ص 96)

(927) وهو من أهل المدينة الذين انتهى إليهم فقهُ مالك والتزموا مذهبَه ممن لم يره ولم يسمع منه, كما في "ترتيب المدارك".

(928) ترتيب المدارك 4/4

(929) قلت: ولعل هذا محملُ التوقف المنقول عن أحمد بن المعذل, كما في "ترتيب المدارك" 13/4 - 14 .

وهي أطول من هذا[930].

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: كنا عند ابن عيينة، فسأله منصور بن عمار عن القرآن، فزبره، وأشار إليه بعكازه, فقيل: يا أبا محمد، إنه عابد, فقال: ما أراه إلا شيطانا[931].

وقال سليم بن منصور : كتب بشر المريسي إلى أبي: أخبرني عن القرآن, فكتب إليه: عافانا الله وإياك وجعلنا من أهل السنة, فإن يفعل فأعظم بها منة, وإلا فهي الهلكة, نحن نرى أن الكلام في القرآن بدعة تشارك فيها السائل والمجيب, تعاطى السائل ما ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه, وما أعرف خالقا إلا الله وما دونه مخلوق, والقرآن كلام الله, فانتهِ بنفسك وبالمختلِفين فيه معك إلى أسمائه التي سماه الله بها ولا تسم القرآن باسمٍ من عندك فتكون من الضالين[932].

وقال القاضي أبو يوسف: جاء رجلٌ إلى مسجد الكوفة يوم الجمعة فدار على الحلق يسلهم عن القرآن, وأبو حنيفة غائبٌ بمكة, فاختلف الناس في ذلك, والله ما أحسبه إلا شيطانا تصور في صورة الإنس حتى انتهى إلى حلقتنا فسألَنا عنها وسأل بعضنا بعضا وأمسكنا عن الجواب, وقلنا: ليس شيخنا حاضرا ونكره أن نتقدم بكلامٍ حتى يكون هو المبتدئ بالكلام, فلما قدم أبو حنيفة تلقيناه بالقادسية فسألنا عن الأهل والبلد فأجبناه ثم قلنا له بعد أن تمكنا منه: رضي الله عنك وقعت مسئلة فما قولك فيها؟ فكأنه كان في قلوبنا وأنكرنا وجهه وظن أنه وقعت مسئلة معنتة وأنَّا قد تكلمنا فيها بشيء, فقال: ما هي؟ قلنا: كذا وكذا, فأمسك ساكتا ساعة ثم قال: فما كان جوابكم فيها؟ قلنا: لم نتكلم فيها بشيء وخشينا أن نتكلم بشيء فتنكره, فسري عنه وقال: جزاكم الله خيرا, احفظوا عني وصيتي, لا تكلموا فيها ولا تسلوا عنها أبدا, انتهوا إلى أنه كلامُ الله عز وجل بلا زيادةِ حرفٍ واحد, ما أحسب هذه المسئلة تنتهي حتى توقع أهلَ الإسلام في أمرٍ لا يقومون له ولا يقعدون, أعاذنا الله وإياكم من الشيطان الرجيم[933].

وقال الملا علي القاري: (حكي: أن أبا يوسف دخل على هارون الرشيد، وعنده اثنان يتناظران في الكلام، فقال هارون: احكم بينهما، فقال له أبو يوسف: أنا لا أخوض فيما لا

---

(930) ترتيب المدارك 171/3

(931) سير أعلام النبلاء 94/9

(932) تاريخ الإسلام للذهبي 412/13 - 413

(933) الانتقاء لابن عبد البر (ص 165 - 166) , وانظر: شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري (ص 32 - 33)

يعني[934]، فقال له الخليفة: أحسنت، وأمر له بمائة ألف درهم، وأمر أن يكتب في الدواوين أن أبا يوسف: أخذ مائة ألف درهم بترك ما لا يعنيه)[935].

وقال محمد بن الحسن: قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد, فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام. قال: وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام[936].

وقال محمد بن شجاع البلخي: سمعت الحسن بن زياد اللؤلؤي، وقال له رجل في زفر بن الهذيل: أكان ينظر في الكلام؟ فقال: سبحان الله ما أحمقك, ما أدركت مشيختنا زفر وأبا يوسف وأبا حنيفة ومن جالسنا وأخذنا عنهم يهمهم غيرُ الفقه والاقتداء بمن تقدمهم[937].

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سمعت أبي يقول: كان الشافعي إذا ثبت عنده الخبرُ قلده, وخيرُ خصلةٍ كانت فيه لم يكن يشتهي الكلام, إنما هِمَّتُه الفقه[938].

وقال مصعب بن عبد الله الزبيري: كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه, وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه, نحو الكلام في رأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل, فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل, فالسكوت أحبُّ إليَّ, لأني رأيت أهلَ بلدِنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما تحته عمل[939].

قال ابن عبد البر: (قد بيَّنَ مالكٌ رحمه الله أن الكلامَ فيما تحته عملٌ هو المباحُ عنده وعند أهل بلده, يعني العلماء منهم رضي الله عنهم، وأخبر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه وضرب مثلا فقال: نحو رأي جهم، والقدر. والذي قاله مالكٌ عليه جماعةُ الفقهاء والعلماء قديما وحديثا من أهل الحديث والفتوى، وإنما خالف ذلك أهلُ البدع المعتزلة وسائر الفرق، وأما الجماعة على ما قال مالك إلا أن يُضطر أحدٌ إلى الكلام فلا يسعه

(934) قال ابن القيم في "المدارج" 23/2 - 24 : (جمع النبي ﷺ الورعَ كلَّه في كلمة واحدة فقال: "مِن حُسن إسلام المرء تركُه ما لا يعنيه", فهذا يعُمُّ التركَ لِمَا لا يعني: من الكلامِ والنظر والاستماع والبطش والمشي والفكر وسائرِ الحركات الظاهرة والباطنة, فهذه الكلمة كافية شافية في الورع). (ز)

(935) شم العوارض في ذم الروافض (ص 135)

(936) ذم الكلام للهروي 221/5 , وصون المنطق والكلام للسيوطي (ص 100 - 101)

(937) جامع بيان العلم وفضله 942/2

(938) جمع الجيوش والدساكر لابن المبرد (ص 46) , ومناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 100)

(939) انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض 171/3

السكوت إذا طمع برد الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه أو خشي ضلال عامة أو نحو هذا، قال ابن عيينة: سمعت من جابر الجعفي[940] كلاما خشيت أن يقع عليَّ وعليه البيت)[941].

وقال القاضي عياض في "الشفا" : (وقد حكي عن جماعةٍ من السلف، بل عنهم على الجملة, أنهم كانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحته عملٌ)[942].

وقال ابن الجوزي: (ما نهى السلف عن الخوض في الكلام إلا لأمرٍ عظيم، وهو أن الإنسانَ يريد أن ينظر ما لا يقوى عليه بصرُه فربما تحير فخرج إلى الحجب... فالأولى للعاقل أن يكف كف التطلع إلى ما لا يطيق النظر إليه. ومتى قام العقل فنظر في دليل وجود الخالق بمصنوعاته، وأجاز بعثة نبي واستدل بمعجزاته، كفاه ذلك أن يتعرض لما قد أغنى عنه. وإذا قال: القرآن كلام الله تعالى بدليل قوله: {حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ} كفاه. وأما من تحذلق فقال: التلاوة هي المتلو أو غير المتلو، والقراءة هي المقروء أو غير المقروء، فيضيع الزمان في غير تحصيل، والمقصود العملُ بما فهم. وقد حكي أنَّ مَلِكًا كتب إلى عماله في البلدان إني قادمٌ عليكم فاعملوا كذا وكذا، ففعلوا إلا واحدا منهم, فإنه قعد يتفكر في الكتاب فيقول: أترى كتبه بمداد أو بحبر؟ أترى كتبه قائما أو قاعدا؟ فما زال يتفكر حتى قدم الملك ولم يعمل مما أمره به شيئا. فأحسن جوائز الكل وقتل هذا)[943].

ولهذا قال الشاطبي في المقدمة الخامسة من مقدمات "الموافقات" : (**كلُّ مسألةٍ لا ينبني عليها عملٌ, فالخوضُ فيها خوضٌ فيما لم يَدُلَّ على استحسانِه دليلٌ شرعي**، وأعني بالعمل: عملَ القلب وعملَ الجوارح، من حيث هو مطلوبٌ شرعا.

والدليل على ذلك استقراءُ الشريعة, فإنَّا رأَيْنا الشارع يُعرض عما لا يفيد عملا مكلَّفا به؛ ففي القرآن الكريم: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ}, فوقع الجواب بما يتعلق به العمل, إعراضا عما قصده السائلُ من السؤال عن الهلال: "لِمَ يَبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدرا، ثم يعود إلى حالته الأولى؟". ثم قال: {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا}، بناء على تأويل من تأول أنَّ الآية كلَّها نزلت في هذا المعنى, فكان من

---

(940) راجع ترجمته في "ميزان الاعتدال" للذهبي 379/1 فما بعد.

(941) جامع بيان العلم 938/2

(942) الشفا مع الشُّمُنّي 251/2

(943) صيد الخاطر (ص 278 - 279)



جملة الجواب أن هذا السؤال في التمثيل إتيانٌ للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى، لا العلمُ بهذه الأمور التي لا تفيد نفعا في التكليف، ولا تجر إليه.

وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيان مرساها: {فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا}؛ أي: إن السؤال عن هذا سؤالٌ عما لا يعني, إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة؛ قال للسائل: "ما أعددت لها؟", إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يُجبه عما سأل.

وقال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ}, نزلت في رجل سأل: من أبي؟ روي أنه -عليه السلام- قام يوما يُعرف الغضب في وجهه؛ فقال: "لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم ", فقام رجل، فقال: يا رسول الله! من أبي؟ قال: "أبوك حذافة ". فنزلت. وفي الباب رواياتٌ أُخَر.

وقال ابن عباس في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة: "لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولكن شددوا؛ فشدد الله عليهم"، وهذا يبين أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة.

وعلى هذا المعنى يجري الكلامُ في الآية قبلها عند من روى أن الآية نزلت فيمن سأل: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: "للأبد، ولو قلت نعم؛ لوجبت"، وفي بعض رواياته: "فذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم أنبياءَهم" الحديث، وإنما سؤالهم هنا زيادةٌ لا فائدةَ عملٍ فيها؛ لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه.

ومن هنا نهى عليه السلام عن قيل وقال وكثرة السؤال؛ لأنه مَظِنة السؤال عما لا يفيد، وقد سأله جبريل عن الساعة؛ فقال: "ما المسئول عنها بأعلمَ من السائل"؛ فأخبره أن ليس عنده من ذلك علم، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به تكليفٌ، ولما كان ينبني على ظهور أماراتِها الحذرُ منها ومن الوقوع في الأفعال التي هي من أماراتها، والرجوع إلى الله عندها؛ أخبره بذلك، ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمرَ أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم؛ فصح إذًا أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلمُ به, أعني: علمَ زمان إتيانها؛ فليُتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدةِ سؤاله له عنها.

وقال: "إن أعظم الناس جرما: من سأل عن شيء لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته"، وهو مما نحن فيه، فإنه إذا لم يحرم؛ فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟



وقرأ عمر بن الخطاب: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، وقال: "هذه الفاكهة؛ فما الأب؟"، ثم قال: "نهينا عن التكلف".

وفي القرآن الكريم: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} الآية, وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا، وأن هذا مما لا يُحتاج إليه في التكليف.

وروي أن أصحاب النبي -ﷺ- ملوا ملة، فقالوا: يا رسول الله! حدثنا, فأنزل الله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا} الآية, وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا، وأنه لا ينبغي السؤالُ إلا فيما يفيد في التعبُّد لله، ثم ملوا ملة، فقالوا: حدثنا حديثا فوق الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف. انظر الحديث في "فضائل القرآن" لأبي عبيد.

وتأملْ خبرَ عمر بن الخطاب مع صبيغ في سؤاله الناسَ عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكمٌ تكليفي، وتأديبَ عمر ﷺ له.

وقد سأل ابن الكواء عليَّ بن أبي طالب عن {وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا * فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا...} إلخ؛ فقال له علي: "ويلك، سل تفقُّها ولا تسأل تعنتا". ثم أجابه؛ فقال له ابن الكواء: أفرأيت السواد الذي في القمر؟ فقال: "أعمى سأل عن عمياء", ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء، وفي الحديث طول.

وقد كان مالك بن أنس يكره الكلامَ فيما ليس تحته عملٌ، ويحكي كراهيته عمن تقدم.

وبيانُ عدمِ الاستحسان فيه من أوجُهٍ متعددة:

منها: أنه شُغْلٌ عما يعني من أمر التكليف الذي طوقه المكلَّف بما لا يعني، إذ لا ينبني على ذلك فائدة؛ لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الآخرة؛ فإنه يسأل عما أُمِر به أو نهي عنه، وأما في الدنيا؛ فإنَّ عِلْمَه بما عَلِمَ من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه، وأما اللذة الحاصلة منه في الحال؛ فلا تفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها، وإن فُرِض أنَّ فيه فائدةً في الدنيا؛ فمِن شرطِ كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك، وكم من لذة وفائدة يَعُدُّها الإنسانُ كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد؛ كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرضٌ عاجل، فإذا قطع الزمان فيما لا يجني ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يجني الثمرة من فعل ما لا ينبغي.

ومنها: أن الشرع قد جاء ببيان ما تَصلُح به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهَد في التجربة العادية؛ فإنَّ عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن



الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطُع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعا[944]، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة، ولم يكن أصلُ التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصارَ من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني؛ فذلك فتنة على المتعلم والعالم، وإعراضُ الشارع -مع حصول السؤال- عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباعَ مثلِه من العلم فتنةٌ أو تعطيلٌ للزمان في غير تحصيل.

ومنها: أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة؛ فاتباعُهم في نِحلةٍ هذا شأنُها خطأٌ عظيم، وانحرافٌ عن الجادة.

ووجوهُ عدمِ الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوبٌ على الجملة، ومطلوبٌ على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صِيَغُه كلَّ علم، ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيصُ أحدِ النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكُّم.

وأيضا؛ فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرضُ كفاية، كالسحر والطلسمات، وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل، فما ظنك بما قرب منه؛ كالحساب، والهندسة، وشبه ذلك؟

وأيضا؛ فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل، وتأمل حكاية الفخر الرازي: أن بعض العلماء مر بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه؛ فقال له: أنا أفسر له آية من كتاب الله، فسأله ما هي؟ وهو متعجب، فقال: قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ}, قال اليهودي: فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها, فاستحسن ذلك العالمُ منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها.

وأيضا؛ فإن قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} يشمل كلَّ علمٍ ظهر في الوجود، من معقول أو منقول، مكتسَب أو موهوب، وأشباهها من الآيات، ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظرُ في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلبُ النظر في الدلائل والمخلوقات.

فهذه وجوهٌ تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم.

---

(944) قال دراز: وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه -ﷺ- فإنه طالما شقي به الناسُ فرقة وتدابرا.



فالجواب عن الأول: إن عموم الطلب مخصوصٌ، وإطلاقه مقيَّد بما تقدم من الأدلة، والذي يوضحه أمران:

أحدهما: بأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلمَ بمعنى العلم المطلوب، بل قد عَدَّ عمرُ ذلك في نحو {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} من التكلُّف الذي نهي عنه، وتأديبُه صبيغا ظاهرٌ فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكِر عليه، ولم يفعلوا ذلك إلا لأنَّ رسولَ الله -ﷺ- لم يَخُضْ في شيءٍ من ذلك، ولو كان لنقل، لكنه لم ينقل؛ فدل على عدمه.

والثاني: ما ثبت في كتاب "المقاصد" أن هذه الشريعة أميةٌ لأمةٍ أميةٍ، وقد قال عليه السلام: "نحن أمة أمية، لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا"[945]، إلى نظائر ذلك، والمسألة مبسوطة هنالك، والحمد لله.

وعن الثاني: إنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، وإنما فرض الكفاية ردُّ كلِّ فاسدٍ وإبطالُه، علم ذلك الفاسد أو جهل؛ إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد، والشرع متكفل بذلك, والبرهانُ على ذلك أن موسى -عليه السلام- لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمرٍ هو أقوى من السحر، وهو المعجزة, ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم؛ خاف موسى من ذلك، ولو كان عالما به لم يخف، كما لم يخف العالمون به، وهم السحرة؛ فقال الله له: {قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى}, ثم قال: {إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى}, وهذا تعريفٌ بعد التنكير, ولو كان عالما به لم يعرف به، والذي كان يعرف من ذلك أنهم مُبطِلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكمُ في كل مسألة من هذا الباب، فإذا حصل الإبطالُ والرد بأيِّ وجهٍ حصل، ولو بخارقةٍ على يد ولي لله، أو بأمرٍ خارجٍ عن ذلك العلم ناشئٍ عن فرقان التقوى؛ فهو المراد، فلم يتعين إذًا طلبُ معرفة تلك العلوم من الشرع[946].

---

(945) قال الشيخ محمد الخضر حسين: (وصف عليه -الصلاة والسلام- العرب بأنها أمة أمية لقلة العارفين منها بالكتابة، وإنما ذكر هذا الوصف ليكون كالعلة لتعليق حكم الصيام على رؤية الهلال دون الحساب، ولم يأت به في مساق الفخر حتى يفهم منه مدح الأمية والترغيب في البقاء عليها، بل القرآن وصفهم بالأميين ونبه على أن الرسول -عليه السلام- بعث فيهم ليخرجهم من طور الأمية ويرتقي بهم إلى صفوف الذين أوتوا العلم والحكمة؛ فقال تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ}).

(946) انظر: تفسير ابن كثير 366/1 - 367 , وفتاوى الرملي 373/4 - 375 . (ز)



وعن الثالث: إن علم التفسير مطلوبٌ فيما يتوقف عليه فهمُ المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوما؛ فالزيادة على ذلك تكلُّف، ويتبين ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، توقف في معنى الأب، وهو معنًى إفرادي لا يقدح عدمُ العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهومٌ من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة؛ كالحب، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة، مما هو مرعى للأنعام على الجملة؛ فبقي التفصيلُ في كل فرد من تلك الأفراد فضلا؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه، فمن هذا الوجه والله أعلم؛ عَدَّ البحثَ عن معنى الأب من التكلف، وإلا؛ فلو توقف عليه فهمُ المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمُه لقوله: {لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ}، ولذلك سأل الناسَ على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: {أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ}؛ فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص، وأنشده شاهدا عليه:

تخوف الرحل منها تامكا قردا ... كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر: "يا أيها الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإنَّ فيه تفسيرَ كتابكم".

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى: {وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا}, {وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا}, مما يشوش على العامة من غير بناء عملٍ عليه، أدب عمر صبيغا بما هو مشهور.

فإذا تفسير قوله: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا} الآية بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل؛ غيرُ سائغ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها، وهذا المعنى مشروحٌ في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القولُ في كل علم يُعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلف أهلُ العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآياتٍ من القرآن، وأحاديثَ عن النبي -ﷺ- كما استدل أهلُ العدد بقوله تعالى: {فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ}, وأهل النسب العددية أو الهندسية بقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} إلى آخر الآيتين, وأهل الكيمياء بقوله, عز وجل: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا} الآية, وأهل التعديل النجومي بقوله: {الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ}, وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله: {إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ} الآية, وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر, وأهل خط الرمل

بقوله سبحانه: {أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ}، وقوله عليه السلام: "كان نبي يخط في الرمل"، إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب، وجميعُه يُقطَع بأنه غيرُ مقصودٍ لِمَا تقدم.

وبه تَعلم الجوابَ عن السؤال الرابع، وأن قوله: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها، ولا يليق بالأميين الذين بُعث فيهم النبي الأمي -ﷺ- بمِلَّة سهلة سمحة، والفلسفة -على فرضِ أنها جائزةُ الطلب- صعبةُ المأخذ، وَعِرة المسلك، بعيدةُ الملتمس، لا يليق الخطابُ بتعلُّمِها كي تُتعرفَ آياتُ الله ودلائلُ توحيدِه للعرب الناشئين في محض الأمية؛ فكيف وهي مذمومةٌ على ألسنة أهل الشريعة، مُنَبَّهٌ على ذمها بما تقدم في أول المسألة.

فإذا ثبت هذا؛ فالصوابُ أن ما لا ينبني عليه عملٌ، غيرُ مطلوبٍ في الشرع.

فإن كان ثَمَّ ما يتوقف عليه المطلوب، كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك، فلا إشكالَ أنَّ ما يتوقف عليه المطلوبُ مطلوبٌ، إما شرعا، وإما عقلا، حسبما تبين في موضعه)[947].

قلت: وهذا الاتصال الوثيق بين العلم والعمل، والمعرفة والطاعة، مِن أظهر الفروق بين العقيدة الإسلامية والإلهيات الفلسفية.

قال ابن القيم: (صح عن الحسن أنه قال: "ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل"، ونحوه عن سفيان الثوري)[948].

وقد قال الله تعالى: {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ}.

قال ابن كثير: (قوله {أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا} أي: هؤلاء الذين اتصفوا بهذا الصفات هم الذين صدقوا في إيمانهم، لأنهم حققوا الإيمان القلبي بالأقوال والأفعال، فهؤلاء هم الذين صدقوا)[949].

---

(947) الموافقات 43/1 - 66

(948) حاشية على تهذيب السنن مع عون المعبود 294/12

(949) تفسير ابن كثير 488/1

وقال سيد قطب: (إن الإيمان الصحيح متى استقر في القلب ظهرت آثارُه في السلوك, والإسلامُ عقيدة متحركة، لا تطيق السلبية, فهي بمجرد تحقُّقِها في عالم الشعور تتحرك لتحقق مدلولها في الخارج ولتترجم نفسها إلى حركة وإلى عمل في عالم الواقع, ومنهج الإسلام الواضح في التربية يقوم على أساس تحويل الشعور الباطن بالعقيدة وآدابها إلى حركة سلوكية واقعية, وتحويل هذه الحركة إلى **عادة ثابتة أو قانون**, مع استحياء الدافع الشعوري الأول في كل حركة، لتبقى حية متصلة بالينبوع الأصيل)(950).

وقال ابن تيمية: (الاعتقادات الإيمانية تزكي النفوسَ وتُصلِحها, فمتى لم توجب زكاةَ النفس ولا صلاحَها, فما ذاك إلا لأنها لم تَرسَخ في القلب, ولم تَصِر صفةً ونعتا للنفس ولا صلاحا, وإذا لم يكن علم الإيمان المفروض **صفةً لقلب الإنسان لازمةً له** لم ينفعه, فإنه يكون بمنزلة حديث النفس وخواطر القلب)(951).

وقال ابن خلدون: (إن المعتبر في التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي, فإن ذلك من حديث النفس, وإنما الكمالُ فيه حصولُ **صفةٍ منه تتكيف بها النفسُ**, كما أنَّ المطلوبَ من الأعمال والعبادات أيضا حصولُ **مَلَكةِ** الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود, حتى ينقلب المريد السالك ربانيا, والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف.

وشرحه: أن كثيرا من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قربة إلى الله تعالى, مندوبٌ إليها, ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة, وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفَرَّ عنه واستنكف أن يباشره فضلا عن التمسح عليه للرحمة وما بَعْدَ ذلك من مقامات العطف والحُنُوِّ والصدقة, فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقامُ العلم, ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف, ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقامٌ آخرُ أعلى من الأول, وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها, فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه, لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دُفِع عنه, ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده, وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به, والعلمٌ حاصل عن الاتصاف ضرورةً, وهو أوثق مبنًى من العلم الحاصل قبل الاتصاف, وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مرارا

(950) في ظلال القرآن 2525/4

(951) الصارم المسلول على شاتم الرسول 375/1

غير منحصرة, فترسخ الملكة, ويحصل الاتصاف والتحقيق, ويجئ العلم الثاني النافع في الآخرة, فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليلُ الجدوى والنفع, وهذا علمُ أكثرِ النُّظَّار, والمطلوبُ إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة)[952].

وقال الشيخ أبو الحسن الندوي تحت ترجمة "تأثير الإيمان الصحيح في الأخلاق والميول": (كان الناس- عربا وعجما - يعيشون حياة جاهلية، يسجلون فيها لكل ما خلق لأجلهم ويخضع لإرادتهم وتصرفهم، لا يثيب الطائع بجائزة ولا يعذب العاصي بعقوبة ولا يأمر ولا ينهى، فكانت الديانة سطحية طافية في حياتهم، ليس لها سلطان على أرواحهم ونفوسهم وقلوبهم، ولا تأثير لها في أخلاقهم واجتماعهم. كانوا يؤمنون بالله كصانع أتم عمله واعتزل وتنازل عن مملكته لأناس خلع عليهم خلعة الربوبية. فأخذوا بأيديهم أزمَّة الأمر وتولوا إدارة المملكة وتدبير شئونها وتوزيع أرزاقها، إلى غير ذلك من مصالح الحكومة المنظمة، فكان إيمانهم بالله لا يزيد على معرفة تاريخية، وكان إيمانهم بالله وإحالتهم خلق السموات والأرض إلى الله لا يختلف عن جواب تلميذ من تلاميذ فن التاريخ يقال له: من بنى هذا القصر العتيق؟ فيسمى ملكا من الملوك الأقدمين من غير أن يخافه ويخضع له، فكان دينهم عاريا عن الخشوع لله ودعائه، وما كانوا يعرفون عن الله ما يحببه إليهم، فكانت معرفتهم مهمة غامضة، قاصرة مجملة، لا تبعث في نفوسهم هيبة ولا محبة.

وهذه الفلسفة اليونانية قد عرفت بواجب الوجود في سلوب، ليست فيها صفة مثبتة من صفات القدرة والربوبية والإعطاء المنع والرحمة، ولم تثبت له إلا الخلق الأول، ونفت عنه الاختيار والعلم والإرادة، ونفت الصفات وقرَّرت كلياتٍ كلُّها حَطٌّ من قدر الخالق وقياس على الخلق، والسلوبُ إذا اجتمعت لم تفد فائدة إيجاب واحد، ولم نعلم مدينة واحدة ولا مجتمعا ولا نظاما ولا عملا ولا بناية قامت على مجرد سلوب، فتجردت الديانة في أوساط الفلسفة الإغريقية عن روح الخشوع والاستكانة لله والالتجاء إليه في الحوادث ومحبته بكل القلب, وهكذا فقدت الديانة السائدة على العالَم روحَها, وأصبحت طقوسا وتقاليد وأشباحا للإيمان.

انتقل العرب والذين أسلموا من هذه المعرفة العليلة الغامضة الميتة إلى معرفة عميقة واضحة روحية ذات سلطان على الروح والنفس والقلب والجوارح، ذات تأثير في الأخلاق والاجتماع، ذات سيطرة على الحياة وما يتصل بها، آمنوا بالله الذي له الأسماء الحسنى والمثل الأعلى، آمنوا برب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الملك القدوس السلام المؤمن

---

(952) مقدمة ابن خلدون (ص 583)

المهيمن العزيز الجبار المتكبر، الخالق البارئ المصور، العزيز الحكيم، الغفور الودود، الرؤوف الرحيم، له الخلق والأمر، بيده ملكوت كل شيء، يجير ولا يجار عليه، إلى آخر ما جاء في القرآن من وصفه، يثيب بالجنة ويعذب بالنار، ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، يعلم الخبء في السماوات والأرض، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، إلى آخر ما جاء في القرآن من قدرته وتصرفه وعلمه، فانقلبت نفسيتهم بهذا الإيمان الواسع العميق الواضح انقلابا عجيبا، فإذا آمن أحدٌ بالله وشهد أن لا إله إلا الله انقلبت حياته ظهرا لبطن، تغلغل الإيمان في أحشائه وتسرب إلى جميع عروقه ومشاعره، وجرى منه مجرى الروح والدم واقتلع جراثيم الجاهلية وجذورها، وغمر العقل والقلب بفيضانه وجعل منه رجلا غير الرجل، وظهر منه روائع الإيمان واليقين والصبر والشجاعة ومن خوارق الأفعال والأخلاق ما حير العقل والفلسفة وتاريخ الأخلاق، ولا يزال موضع حيرة ودهشة منه إلى الأبد، وعجز العلم عن تعليله بشيء غير الإيمان الكامل العميق)[953].

وقال سيد قطب: (إننا لا نبغي بالتماس حقائق التصور الإسلامي، مجرد المعرفة الثقافية, لا نبغي إنشاء فصل في المكتبة الإسلامية، يضاف إلى ما عرف من قبل باسم "الفلسفة الإسلامية", كلا! إننا لا نهدف إلى مجرد "المعرفة" الباردة، التي تتعامل مع الأذهان، وتحسب في رصيد "الثقافة"! إن هذا الهدف في اعتبارنا لا يستحق عناء الجهد فيه! إنه هدف تافه رخيص! إنما نحن نبتغي "الحركة" من وراء "المعرفة", نبتغي أن تستحيل هذه المعرفة قوةً دافعة، لتحقيق مدلولها في عالم الواقع, نبتغي استجاشة ضمير "الإنسان" لتحقيق غاية وجوده الإنساني، كما يرسمها هذا التصور الرباني, نبتغي أن ترجع البشرية إلى ربها، وإلى منهجه الذي أراده لها، وإلى الحياة الكريمة الرفيعة التي تتفق مع الكرامة التي كتبها الله للإنسان، والتي تحققت في فترة من فترات التاريخ، على ضوء هذا التصور، عندما استحال واقعا في الأرض، يتمثل في أمة، تقود البشرية إلى الخير والصلاح والنماء)[954].

وقال يحى هويدي في كتابه "مقدمة في الفلسفة العامة" : (لا فصل بين النظر والعمل في الثقافة الإسلامية, ولا خير في علم عندها إلا إذا كان تحته عمل, وبعبارة أخرى: فإن البحث عن الحقيقة أو عن الحق في الثقافة الإسلامية لا يمكن أن يكون مجرَّدَ بحثٍ معرفي مجرد بل لا بد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية.

---

(953) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص 86 - 87)

(954) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ص 10)

تلك هي أول سمة من السمات البارزة التي نستطيع أن نذكرها في بحث الثقافة الإسلامية عن الحقيقة: عدم الفصل بين النظر والعمل أو بين النظرية والتطبيق. وليس من سبيل الباطل أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل في مقابل كلمة الحق, وذلك لأن الحق في نظرها لا يعني مجرد "الصحة" أو "السلامة" في التفكير المنطقي النظري بل يشير في معناه إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير, كما أن كلمة الباطل لا تعني فقط الفساد في التفكير بل تشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هي دائرة الشر.

والإسلام نفسه ليس دينا عقائديا بالمعنى المجرد الفلسفي بل هو نظام اجتماعي كامل يقوم على أساس ديني, ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق, أو عقيدة وتشريع.

ولا أدل أيضا على المزج بين النظر والتطبيق في الثقافة الإسلامية من تلك المكانة الفريدة التي أفردتها هذه الثقافة للعمل, فالإيمان لا يكاد يذكر في القرآن إلا وهو مقرون بالعمل, والآيات القرآنية التي تشيد بالعمل في القرآن الكريم كثيرة, وكثرتها راجعة إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هي الجدل والنقاش اللفظي, {وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا}, {خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ}, {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ})[955].

قلت: بل إنَّ العمل من صميم الإيمان وجزءٌ مِن كلِّه كما استفاض نقلُه عن السلف.

قال الربيع: سمعت الشافعي يقول: الإيمان قول وعمل واعتقاد بالقلب, ألا ترى قولَ الله عز وجل: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} يعني صلاتكم إلى بيت المقدس, فسمى الصلاة إيمانا, وهي قول وعمل وعقد[956].

وقال أشهب بن عبد العزيز: قال مالك: أقام الناس يصلون نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا, ثم أمروا بالبيت الحرام, فقال الله تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} أي: صلاتكم إلى بيت المقدس, قال مالك: وإني لأذكر بهذه الآية قولَ المرجئة إن الصلاة ليست من الإيمان[957].

وقال البويطي: قال الشافعي: من قال: الإيمان قول، فهو مرجئ[958].

---

(955) مقدمة في الفلسفة العامة (ص 195 - 196)

(956) الانتقاء لابن عبد البر (ص 81)

(957) السابق (ص 34)

(958) سير أعلام النبلاء للذهبي 31/10



وقال إسحاق بن منصور الكَوْسَج: قلت لأحمد: فسر لي المرجئة, قال: المرجئة الذي يقول الإيمان قول[959].

وقال أبو بكر بن عياش: كان سفيان (الثوري) ينكر على من يقول: العبادات ليست من الإيمان[960].

وقال سلمة بن شبيب: سمعت عبدالرزاق يقول: سمعت سفيان الثوري ومعمر وابن جريج ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص, فقلنا لعبدالرزاق: فما تقول أنت؟ قال: أقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص, فإن لم أقل هذا فقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين[961].

وقال الحافظ في "الفتح" : (روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة بسنده الصحيح عن البخاري قال: لقيت أكثر من ألفِ رجلٍ من العلماء بالأمصار, فما رأيت أحدا منهم يختلف في أنَّ الإيمانَ قولٌ وعمل ويزيد وينقص. وأطنب بن أبي حاتم واللالكائي في نقل ذلك بالأسانيد عن جمعٍ كثير من الصحابة والتابعين وكل من يدور عليه الإجماع من الصحابة والتابعين, وحكاه فضيل بن عياض ووكيع عن أهل السنة والجماعة)[962].

وقال الحافظ ابن رجب: (المشهور عن السلف وأهل الحديث أن الإيمان: قول وعمل ونية، وأنَّ الأعمال كلَّها داخلةٌ في مسمى الإيمان, وحكى الشافعي على ذلك إجماعَ الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم, وأنكر السلفُ على من أخرج الأعمالَ من الإيمان إنكارا شديدا)[963].

قلت: وقد كان الغرضُ مما تقدم التنبيهَ على ما في تواضعهم على تقسيم مسائل الدين إلى أصول وفروع, والذي جرنا إلى ذلك هو الكلامُ في الإمامة, وقد تحصل أن بحثها وإن كان معدودا من الفروع لا الأصول على اصطلاحهم, فإن ذلك لا يعني أنه ليس من مهمات الدين وضرورياته, إذ المعيارُ والميزان هو دلائل المسألة ومحلها من الدين.

---

(959) طبقات الحنابلة 114/1

(960) سير أعلام النبلاء للذهبي 252/7

(961) التمهيد لابن عبد البر 252/3

(962) فتح الباري 47/1

(963) جامع العلوم والحكم 104/1

ولهذا فقد عقد الشيخ مصطفى صبري بابا في عدم جواز فصل الدين عن السياسة في الإسلام في كتابه "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين" الموضوعِ في مسائل أصول الاعتقاد, يقول الشيخ: (إن السبب الذي حداني إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية والنبوة التي هي موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين – على الرغم من عدم كون مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث في عقائد الإسلام وإنما مسألة الفصل والتحذير منه ترجع إلى ناحية العمل – كون الدافع الأصلي إلى تأليف هذا الكتاب ما رأيته وؤأى معي كل غيور على أهل ملته بعيون دامعة من تشتت شمل المسلمين وهبوطهم إلى حضيض الذل والمسكنة منذ طروء الضعف على اعتصامهم بدينهم القوي القويم)[964].

ثم قال: (لكنا نحن القائلين بعدم جواز الفصل بين الدين والسياسة نرى هذا الفصل مساويا لفصل الدين عن الأمة بل أشد ضررا وأكثر مفعولا, لأن الحكومة تستطيع التأثير في الأمة ولا تستطيع الأمة التأثير في الحكومة مادامت خاضعة لحكمها, فليس في مقدور الأمة التأثير في حكومتها غير تغييرها, فإذا لم تغيرها أو عجزت عن تغييرها فلا شك في تأثير الحكومة فيها وتمشيتها على هواها وتنشئة أبنائها على مبادئها دون تأثير من الأمة في الحكومة.

فليس معنى تجويز فصل الدين عن السياسة إلا تجويز تجرد الحكومة عن الدين, وهل يجوز في حق الحكومة هذا التجرد الذي لا يجوز في حق الأمة؟ إلا أن الراغبين في تجريد الحكومة من الدين يسمونه فصل الدين عن السياسة تخفيفا لخطره وسوء تأثيره في سمع الأمة المتدينة, فهم يتوسلون إلى القضاء على دين الحكومة بأن يعبروا عن هذا القضاء بالفصل بين الدين والسياسة, ثم يتوسلون بالقضاء على دين الحكومة إلى القضاء على دين الأمة)[965].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (فصل الدين عن السياسة هدمٌ لمعظم حقائق الدين، ولا يُقدِم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غيرَ مسلمين[966]، وليست هذه الجنايةُ بأقلَّ مما يعتدي به الأجنبيُّ على الدين إذا جاس خِلالَ الديار، وقد رأينا الذين فصَلوا الدينَ عن

---

(964) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين 286/4 - 287

(965) السابق 291/4 - 292

(966) قال الشيخ محمد الخضر حسين: (إنَّ مَن يدعو إلى فصل الدين عن السياسة, إنما تَصَوَّرَ دِينًا آخَرَ وسماه: الإسلام). موسوعة الأعمال الكاملة 191/5



السياسة عَلَنًا كيف صاروا أشدَّ الناسِ عداوةً لهداية القرآن[967]، ورأينا كيف كان بعضُ المبتلين بالاستعمار الأجنبي أقربَ إلى الحرية في الدين ممَّن أصيبوا بسلطانهم)[968].

وقال الشيخ مصطفى صبري: (حقيقة الأمر أنَّ هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه, وقد كان في كل بدعة أحدثها العصريون المتفرنجون في البلاد الإسلامية كيدٌ للدين ومحاولة الخروج عليه, لكن كيدهم في فصله عن السياسة أدهى وأشد من كل كيد في غيره, فهو ثورة حكومية على دين الشعب – في حين أن العادة أن تكون الثورات من الشعب على الحكومة – وشق عصا الطاعة منها أي الحكومة لأحكام الإسلام, بل ارتداد عنه من الحكومة أولا ومن الأمة ثانيا إن لم يكن بارتداد الداخلين في حوزة تلك الحكومة باعتبارهم أفرادا, فباعتبارهم جماعة, وهو أقصر طريق إلى الكفر من ارتداد الأفراد, بل إنه يتضمن ارتدادَ الأفراد أيضا لقبولهم الطاعة لتلك الحكومة المرتدة التي ادعت الاستقلال لنفسها بعد أن كانت خاضعة لحكم الإسلام عليها[969]. وماذا الفرق بين أن تتولى الأمر في البلاد الإسلامية حكومة مرتدة عن الإسلام

---

(967) وقد ذكر الشيخ أحمد بن الصديق الغماري أن المدارس الإفرنجية قد جاءت المستعمرين بالنتيجة المرغوبة لهم, قال: (وهي انسلاخ الشباب المتعلِّم في مدارسهم من الدين وإن لم يعتنق الديانة المسيحية إلا أنه أعدى للإسلام والمسلمين من المسيحية بألف درجة, فقد أصبحوا يحاربون الإسلام علانية في الوقت الذي تحارب فيه المسيحية الإسلام خفية, وأصبحوا يحاربون الإسلام بعنف وقوة وصلابة في الوقت الذي تحاربه المسيحية بلين وتدرج وسياسة, فكلُّ شيطان منهم أضرُّ على الإسلام مِن ألف كافر). مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (ص 65 - 66)

(968) موسوعة الأعمال الكاملة 199/5

(969) قال الشيخ مصطفى صبري في كتاب "النكير" : (إن ديانة الأمة تُتصور لها جهتان وحيثيتان, الأولى: كون أفرادها منتسبين إليها ومقيَّدين بها باختيارهم التام غير مخاطبين في ذلك بأمر أحد أو نهيه يبلغ درجة السلطة, فهذه ديانة الأمة بالنظر إلى أحوالهم الانفرادية, ثم إن لهم حالة الجمعية وحالة الحكومة, ودين الإسلام لما لم يعزب عن عنايته ورقابته حال الانفراد وحال الجمعية معا, بل كان شديد العناية والعلاقة بالأحوال الاجتماعية والمدنية, فلا جرم كان شرطا لصحة أن تعد الأمةُ أمةً مسلمة إسلام فردها الحكمي وشخصيتها الاجتماعية والسياسية كإسلام أفرادها الجزئية بكون هذا الفرد الحكمي أيضا منقادا لأحكام الشريعة الإسلامية ومعترفا بها, فإن أذعنت الأمة لأحكام الإسلام وحدانا ولم تذعن لها في حالة الجمعية والحكومة التي تمثل فرد الأمة الحكمي ما صح إسلامها, وإذا اختارت الأمة حكومة لا تعترف بكونها تحت مراقبة الأحكام الشرعية, بل تكون حرة مطلقة العنان كما صرح بذلك في برنامج حزب الخلق أعني حزب مصطفى كمال وكما تمناه ضيا كوك آلب إمام الاتحاديين وواضع أساس الجمهورية الكمالية, فالأمة بمجرد اتخاذهم بطوعهم حكومة لهم كتلك ينخلعون عن بردة الإسلام عندي قطعا, وينخلع عنها مَن ارتاب في ذلك أيضا, ولا ينفعُهم ديانتُهم من حيث إفرادهم ما لم يقروا بحكم الدين وحكومتهم عليهم, بل يكون ذلك ارتدادا منهم بجملتهم كما حكمنا به قبل هذا بسنةٍ في مقالتنا التي نشرناها بالمقطم والأهرام ولا نفتؤ نحكم به). الأسرار الخفية (ص 180 - 181)

وبين أن تحتلها حكومة أجنبية عن الإسلام[970]، بل المرتد أبعد عن الإسلام من غيره وأشد[971]، وتأثيره الضار في دين الأمة أكثر[972].

---

(970) قال الشيخ مصطفى صبري هنا معلقا: (وقد قلنا في مقدمة الكتاب أن مدار الفرق بين دار الإسلام ودار الحرب: على القانون الجاري أحكامُه في تلك الديار، كما أن فصل الدين عن السياسة معناه أن لا تكون الحكومة مقيدة في قوانينها بقواعد الدين) اهـ.

(971) قال الشيخ مصطفى صبري في كتاب "النكير" : (وكلمة الحق التي يجب على المسلم الحر أن يجهر بها: أنَّ قوما من الأقوام غير الإسلامية أو دولة كذلك لم تفعل ولن تفعل بنا معاشر المسلمين ما فعل الاتحاديون الكماليون، وإنَّ تغلبهم علينا أشدُّ ضررا من تغلبهم، كما أن كلمة الباطل التي طالما أضلتنا أن الداهية الاتحادية أو الكمالية مهما عظمت فإمكان إزالتها فيما بيننا باقٍ في كل زمان، هذا ما سولته لنا أنفسُنا منذ سنين، مع أنَّ الداهية قد قطعت جما من مسافة سيرها في نفوسنا وتمشت في مفاصلنا واقتربت ساعة نرى فيها استحالتنا إلى نسل جديد لا ديني قد ساومنا هذه الاستحالة له وربيناه بأيدي الكماليين، ثم لا يمكننا الخلاص من الصبغة الجديدة التي مكناها في نفوسنا وحببناها إليها، والإنسان يمكنه النجاة ممن بعده من أعدائه لا ممن بعده من أحبائه.

كيف احتراسي من عدوي إذا ... كان عدوي بين أضلاعي

فذلك العدو الذي لو ظفر بنا لاستأسر جسومنا ترجو الخلاص من أسره يوما ما بسوائق أنفسنا المصونة من التغير لا سيما في عصر استقلال الأمم، وهذا العدو الذي تكون عاقبة ظفره بنا تصرفه في أرواحنا ولا يقر بعداوته لنا من أول الأمر إلى آخره بل يقنعنا بمودته وصداقته ومشاركته الجنسية، فكيف يرجى لنا النجاة منه بل وإرادة النجاة و{كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}.

هذا ومن الواجب أن أذيل هذا المقام بالإيضاح الآتي: وهو أني لا أقبل أن يتلقى كلامي ويفسر بمعنى أني أختار للمسلمين على طيب نفس مني أن يدخلوا تحت سلطة الأجانب أو يبقوا فيها، كلا، بل أخبرهم بفرق ما بين الشرين وأستعيذ بالله منهما كليهما، وأزيد على ذلك بأن دولة أو أمة آثرت الحكومة اللادينية بعد الإسلام فالاندراس أحق بتلك الدولة، ووقوع بلادها في أيدي الأجانب الذين لا يتدخلون في دين من يدخل تحت حكمهم أهون في حق تلك الأمة، فلعل الأمة المسكينة يبقى دينهم محفوظا وسالما من التعرض والتغير، ثم يستعيدون دولتهم ببركته في أوانها، إذا قدر ضياعها فليكن الدولة أول ضايع ثم الدين، هذا ما أختاره فيما أخاف ولا أبالي لومة لائم، وما كنت بدعا في التشديد على الكماليين بتنزيلهم إلى ما دون الكافرين حيث قال الله تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ}). [الأسرار الخفية (ص 192 - 193)]

وقد قال ابن تيمية: (**كفر الردة أغلظُ بالإجماع من الكفر الأصلي**). [مجموع الفتاوى 478/28]

وقال أيضا: (**وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة**. منها أن المرتد يقتل بكل حال ولا يضرب عليه جزية ولا تعقد له ذمة؛ بخلاف الكافر الأصلي. ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزا عن القتال؛ بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد؛ ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد. ومنها أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي. إلى غير ذلك من الأحكام. وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه؛ ولهذا كان كل مؤمن يعرف أحوالَ التتار ويعلم أن المرتدين الذين فيهم من الفرس والعرب وغيرهم شرٌّ من الكفار الأصليين من الترك ونحوهم، وهم بعد أن تكلموا

وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري في فتيا له: (وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على أن دين الإسلام جامعٌ لمصلحتي الدنيا والآخرة ولأحكامهما دلالةً واضحة لا ارتيابَ فيها, فتكون محاولة فصل الدين من الدولة كفرا صارخا منابذا لإعلاء كلمة الله, وعداء موجها إلى الدين الإسلامي في صميمه, ويكون هذا الطلب من هذا المطالب إقرارا منه بالانبتار والانفصال, فنلزمه بإقراره, فنعده عضوا مبتورا من جسم جماعة المسلمين وشخصا منفصلا عن عقيدة أهل الإسلام, فلا تصح مناكحته ولا تحل ذبيحته لأنه ليس من المسلمين ولا من أهل الكتاب)[973].

وقال الشيخ أحمد شاكر: (القرآن مملوءٌ بأحكامٍ وقواعدَ جليلة، في المسائل المدنية والتجارية، وأحكام الحرب والسلم، وأحكام القتال والغنائم والأسرى، وبنصوص صريحة في الحدود والقصاص. فمن زعم أنه دين عبادة فقط, فقد أنكر كلَّ هذا، وأعظمَ على الله الفِرْية،

بالشهادتين مع تركهم لكثيرٍ من شرائع الدين خيرٌ من المرتدين من الفرس والعرب وغيرهم, وبهذا يتبين أن من كان معهم ممن كان مسلم الأصل هو شر من الترك الذين كانوا كفارا؛ فإن المسلم الأصلي إذا ارتد عن بعض شرائعه كان أسوأ حالا ممن لم يدخل بعدُ في تلك الشرائع مثل مانعي الزكاة وأمثالهم ممن قاتلهم الصديق. وإن كان المرتد عن بعض الشرائع متفقها أو متصوفا أو تاجرا أو كاتبا أو غير ذلك, فهؤلاء شر من الترك الذين لم يدخلوا في تلك الشرائع وأصروا على الإسلام, ولهذا يجد المسلمون مِن ضَرر هؤلاء على الدين ما لا يجدونه من ضرر أولئك, وينقادون للإسلام وشرائعه وطاعة الله ورسوله أعظم من انقياد هؤلاء الذين ارتدوا عن بعض الدين ونافقوا في بعضه وإن تظاهروا بالانتساب إلى العلم والدين). [مجموع الفتاوى 534/28 - 535]

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (إن حكومة الخلافة إسلامية مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة إلا أن لغير المسلمين فيها من الحرية الشخصية ما ليس للمرتد والمنافق من المسلمين، فهؤلاء يريدون أن يكون الإسلام رابطة جنسية أدبية حرة بحيث يكون لهم في حكومته جميعُ حقوق المسلمين الشرعية والعرفية والقانونية، وإن صرحوا بأنهم لا يدينون الله بالإيمان بعقيدته، ولا بإقامة أركانه وشعائره، وهم يعلمون أن الحكومة الإسلامية لا تعطيهم شيئا من ذلك، حتى إن المرأة إذاعَلِمت من زوجها أنه ارتد عن الإسلام حَرُم عليها أن تُقِيم معه وتستمر في عصمته، **وأحكامُ المرتدين معروفة, فأمرُهم أغلظ من أمر الوثنيين**، دع الكتابيين الذين تَحِلُّ ذبائحُهم والتزوج بالمحصنات من نسائهم، ولا تُعاقِب الحكومة الإسلامية غيرَ المسلمين على شيءٍ يَحِل لهم في دينهم - وإن لم يكن حلالا في الإسلام - إلا ما فيه إيذاءٌ لغيرهم، بل لا تحاسبهم على أعمالهم الشخصية التي لا تضر المسلمين ولا غيرهم من رعيتها وإن خالفت دينهم، ولكنها تحاسب المسلمين وتعاقبهم على المعاصي بالحدود وأنواع التعزير كالتوبيخ والحبس, وذلك أنَّ من أصول الإسلام حفظ الآداب والفضائل ومنع الفواحش والمنكرات. وقد وصف الله المسلمين بقوله: {الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ}, وقال فيهم: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}, وأحكام الردة والحسبة في الإسلام معروفة. **فعُلِمَ بهذا أنَّ ملاحدة المسلمين وفساقهم المستهترين أجدر أن يكونوا أشدَّ كراهة لإقامة أحكام الشريعة من غير المسلمين**, لأنها تكلفهم ما لا تكلف غيرَهم, وتواخذهم بما لا تؤاخذه به). [الخلافة (ص 118)]

(972) موقف العقل والعلم والعالم 281/4 - 284

(973) مقالات الكوثري (ص 329)



وظن أنَّ لشخصٍ كائنا من كان، أو لهيئة كائنة من كانت، أن تنسخ ما أوجب الله من طاعته والعمل بأحكامه، وما قال هذا مسلمٌ قط ولا يقوله، ومن قاله فقد خرج عن الإسلام جملة، ورفضه كلَّه، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم)[974].

وقال الشيخ بكر أبو زيد: (إن السياسة عصب الدين، ولا يمكن له القيامُ والانتشار وحفظ بيضته إلا بقوةٍ تَدِين به، وإن هذه الدعوة الآثمة "فصل الدين عن السياسة" في حقيقتها "عزل للدين عن الحياة"، ووأد للناس وهم أحياء. وما حقيقة وصل الدين بالسياسة إلا الدعوة إلى الله، وإقامة الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل على مد الإسلام وجزر الكفر والكافرين وقهر الفسقة عن المحارم والتهارش حمايةً لحرمات المسلمين وأوطانهم واستقرار أمنهم، ليكونوا يدا على من سواهم عونا على من ناوأهم. وبالجملة ليعيش المسلمون في ظل حماية إسلامية لا في ظل أعدائهم من المشركين والملحدين.

ولن يقوم هذا الدين ولن تتحقق غاياته في الحكم والقضاء ومجالات الحياة كافة إلا بمن يحمل راية التوحيد يصدِّع الكفر والكافرين ويقوِّم عوج الفسقة والمائلين عن الصراط المستقيم، وهذا لا يتأدى إلا بسلطان "ذي شوكة" يدين بالإسلام وعالم يجهر بالبيان، فإذا اجتمع اللسان والسنان من تحتهما جيل الجهاد في "دائرة الإسلام" كانت الضمانة العظمى لنصرته ونشر الدعوة إليه، وبناء حياة الأمة على هدي الكتاب والسنة.

وهذا التلاحم بين الدين والدولة هو حقيقة الوفاء بين الذين آمنوا بربهم – سبحانه وتعالى – للتجارة معه ببيع النفس والولد في سبيله {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} الآيات)[975].

وقال الشيخ أحمد بن الصديق الغماري: (وقد نبذت الدولة التركية أواخر أيام إسلامها الحكمَ بالفقه الإسلامي المأخوذ من الشريعة، أو من القواعد المنسوبة إليها على الأقل، وصارت تحكُم بالقانون المأخوذ عن الأنجاس الأرجاس الذين قال الله فيهم: {إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ}، واتخذت ذلك في بلادها والبلاد التي كانت تحت حكمها، ومنها الديار المصرية، فإنها أول من أسست المحاكم الأهلية، فكفرت بذلك كفرا صراحا في حال ادعائها الإسلام وحماية حماه ووجود الخلافة الإسلامية فيها قبل أن تعلن الكفر والانسلاخ من الإسلام، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وبأنها أول من ينقض عرى الإسلام. فروى الإمام أحمد والطبراني من

---

(974) الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر (ص 89)

(975) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية (ص 69 - 70)



حديث أبي أمامة الباهلي عن رسول الله ﷺ قال: "لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة, فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها, وأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة". على أن المحاكم التي تحكم برأي الناس المخالف لدين الله تعالى وكتابه كمحاكم المالكية بالمغرب والحنفية بالمشرق داخلةٌ في هذا الحديث أيضا, فإنها بعيدةٌ من حكم الله بُعْدَ السماء من الأرض إلا أنها في اعتقادهم أنها من الدين, بخلاف القانون فإنهم يعرفون أنه من آراء الكفار الأنجاس لعنهم الله)[976].

وقال أيضا: ("فصل" ومما ظهر: كفرُ دولةِ تركيا التي كانت حاميةَ الإسلام ومالكة أكثرِ بقاع الأرض الإسلامية وكثيرا من البلاد الأوروبية من حدود المغرب الأقصى إلى آخر حدود العراق بما في ذلك الحرمان الشريفان, وإليها آلت الخلافة الإسلامية واستمرت بها أزيدَ من ثلاثمائة سنة بل قريبا من الأربعمائة إلى أن جاء الملحد الكافر أتاتورك وحزبُه المتولي للحكم فأعلنوا كفرَ الدولة[977] وحاربوا الإسلام وقضوا على معالمه وعاقبوا من تظاهر به, وفعلوا من ذلك ما هو معلوم وأعلنوا رسميا أن تركيا دولة لا دينية لعنهم الله.

فقد جاء في أحاديث صحيحة متعددة أن فتح القسطنطينية سيكون من شروط الساعة وعنده يخرج الدجال وأن المهدي وجند المسلمين معه سيفتحونها بالتكبير إلى غير ذلك مما كان العلماءُ لا يعرفون له معنًى في الوقت الذي كانت فيه تركيا هي حاملة راية الإسلام, وهي الفاتحة للكثير من بلاد الكفار بأوربا وغيرها, ثم هي مع ذلك آهلة بالعلماء والصلحاء والفضلاء خادمة للإسلام بالحرمين الشريفين نافعة لأهلها النفع البين الذي كان من أعظم العوامل في عمارتها ولا سيما المدينة المنورة.

فلما أعلن أتاتورك كفر الدولة التركية وحارب الإسلام وأهله, وصارت القسطنطينية دار كفر بعد أن كانت دار خلافة, والدولة التركية دولة إلحاد بعد أن كانت دولة إسلام, فاستحقت بذلك الحرب والقتال واستوجب ذلك فتح القسطنطينية من جديد, فظهر بذلك مصداق

---

(976) مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (ص 108 - 109)

(977) قال الشيخ مصطفى صبري في كتاب "النكير" : (ذكرت في المقالة التي كتبتها من قبل في "المقطم" و"الأهرام" : أن ما ابتدعه الكماليون من تجريد الخلافة من السلطة وإيقاع الفرقة بينهما أمر يرجع إلى ارتداد الحكومة التركية وانتزاعها عن لباسها الديني, وكان ذلك القول مني من قبل أن صدقني فيه مندوبها في "لوزان" وصرح بلا دينية الحكومة). الأسرار الخفية (ص 85)

الحديث ومعجزة النبي ﷺ في إخباره بفتحها ووصفها بأن جانبا منها في البر وجانبا في البحر)[978].

وقال الشيخ أحمد شاكر: (فتح القسطنطينية المبشَّرُ به في الحديث سيكون في مستقبل قريب أو بعيد، يعلمه الله عز وجل, وهو الفتحُ الصحيح لها، حين يعود المسلمون إلى دينهم الذي أعرضوا عنه, وأما فتح الترك الذي كان قبل عصرنا هذا, فإنه كان تمهيدا للفتح الأعظم, ثم هي قد خرجت بعد ذلك من أيدي المسلمين، منذ أعلنت حكومتهم هناك أنها حكومة غير إسلامية وغير دينية, وعاهدت الكفار أعداء الإسلام، وحكَمت أمتَها بأحكام القوانين الوثنية الكافرة, وسيعود الفتح الإسلامي لها، إن شاء الله، كما بَشَّر به رسولُ الله)[979].

قلت: والحاصل أن الأمر كما قال العلامة ابن عاشور: (**لا انفكاكَ بين الدين والحكومة في الإسلام**)[980].

وكان يقال: الدين والسلطان توءمان[981].

وقال أرسطو: ليست الدولة إلا سلطانا تحيى به الشريعة[982].

وقال كعب الأحبار: مثل الإسلام والسلطان والناس: مثل الفسطاط والعمود والأوتاد. فالفسطاط الإسلام، والعمود السلطان، والأوتاد الناس, ولا يصلح بعضهم إلا ببعض.

وقال الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا

والبيت لا يبتنى إلا له عمد ... ولا عماد إذا لم ترس أوتاد

وإن تجمع أوتاد وأعمدة ... يوما فقد بلغوا الأمر الذي كادوا[983]

وقال ابن كثير في "تفسيره" : (قوله -تعالى-: {وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا} قال الحسن البصري في تفسيرها: وعده ربه لينزعن ملك فارس، وعز فارس، وليجعلنه له، وملك الروم، وعز الروم، وليجعلنه له. وقال قتادة فيها إن نبي الله ﷺ، علم ألا طاقة له بهذا الأمر إلا بسلطان، فسأل سلطانا نصيرا لكتاب الله، ولحدود الله، ولفرائض الله، ولإقامة دين الله؛ فإنَّ

---

(978) مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (ص 49)

(979) عمدة التفاسير 256/2 , وحكم الجاهلية (ص 201 - 202)

(980) نقد علمي (ص 27)

(981) سراج الملوك للطرطوشي (ص 61)

(982) نقد علمي (ص 25)

(983) العقد الفريد 10/1 - 11

السلطان رحمةٌ من الله جعله بين أظهر عباده، ولولا ذلك لأغار بعضُهم على بعض، فأكل شديدُهم ضعيفَهم. قال مجاهد: {سُلْطَانًا نَصِيرًا} حجة بينة. واختار ابن جرير قولَ الحسن وقتادة، وهو الأرجح؛ لأنه لا بد مع الحق من قهرٍ لمن عاداه وناوأه؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ}, وفي الحديث: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" أي: ليمنع بالسلطان عن ارتكاب الفواحش والآثام، ما لا يمتنع كثير من الناس بالقرآن، وما فيه من الوعيد الأكيد، والتهديد الشديد، وهذا هو الواقع)[984].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (لا يخفى على مُتشرّعٍ بصيرٍ أنَّ المُلْك والدين أخوان يَشُدُّ كلٌّ منهما بعضد الآخر, بل الدينُ رائدٌ للملك, والملك تابع للدين خادمٌ له, وإن شئت فقل: هما كمثل إنسانٍ: الدينُ عقلُه المدبر, والملكُ جسمُه المسخَّر له, وذلك الإنسانُ هو ما نسميه الآن بالإسلام, فبمقدار ما ترتبط الإدارة السياسية بالإدارة الدينية يكمل شبابُه وتجري روحُ الاستقامة في أعضائه, فتصدر أعمالُه قرينةَ الحكمة سالمة من العيوب, ومتى انفكت أولاهما عن أخراهما انحلَّت حَبْوَتُه وتناثرت أجزاؤه تناثُرَ خرزٍ مكورة على سطح محدب)[985].

قال أردشير لابنه: يا بني إن الملك والدين أخوان لا غنى لأحدهما عن الآخر، فالدين أس والملك حارس، ومن لم يكن له أس فمهدوم، ومن لم يكن له حارس فضائع[986].

قال الماوردي: (لِمَا في السلطان من حراسة الدين والدنيا والذب عنهما, ودفع الأهواء منه وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغَى فيه بعناد، أو سعَى فيه بفساد, وهذه أمورٌ إن لم تَنحسِمْ عن الدين بسلطانٍ قوي ورعايةٍ وافية, أسرعَ فيه تبديلُ ذوي الأهواء، وتحريفُ ذوي الآراء، **فليس دينٌ زال سلطانُه إلا بُدِّلت أحكامُه**، وطُمِست أعلامُه, وكان لكل زعيمٍ فيه بدعة، ولكلِّ عصرٍ فيه وهاية أثر)[987].

---

(984) تفسير ابن كثير 111/5

(985) الحرية في الإسلام (ص 67)

(986) سراج الملوك للطرطوشي (ص 61) , وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: باب الإمامة (ص 292 - 293)

(987) أدب الدنيا والدين (ص 135)



وقال ابن القيم: (فإن الدولة إذا انقرضت عن أمةٍ باستيلاءِ غيرِها عليها وأَخْذِ بلادها, انطمست حقائقُ سالف أخبارها, ودرست معالمُ دينها وآثارها)[988].

ولهذا قال الشيخ محمد رشيد رضا - في مسألة فصل الدين عن الدولة - : (ونحن والنصارى في هذا الأمر على طرفي نقيض, فإننا إذا تلونا تلوهم فيه, نكون قد تركنا نصفَ دينِنا الذي هو السياجُ الحافظ للنصف الباقي، كلّا إنَّ الدينَ كلَّه يكون بهذا العمل عرضة للاضمحلال، ومهددا بالزوال)[989].

وقال الشيخ محمد الغزالي: (نحن نؤكد شمولَ الإسلام لشئون الحياة كلِّها كما قال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}, ونأبى كلَّ الإباء أن يقال لنا: اجعلوا الإسلامَ مقصورا على الصلاة داخلَ المسجد, أو على أفراد الأسرة داخل البيت! إنَّ الإلحادَ عندما ينفرد بالسلطة خارجَ البيت وخارج المسجد لن يلبث طويلا حتى يخرب البيت والمسجد معا)[990].

وقال أيضا: (الجبهة الاستعمارية ترى ضرورةَ فصلِ الدين عن الدولة - إذا كان هذا الدين هو الإسلام - , لأنَّ فصلَه عن الدولة طريقٌ إلى انحلالِ عُراهُ وانطماسِ معالمه)[991].

وهذا المعنى هو الذي جعل الخميني الرافضي يلوم الإمامية في انصرافهم عن العمل لتكوين حكومةٍ إسلامية تقوم على سياسة الناس بالدين بحجة انتظار عودة المهدي الغائب كما هو مقرَّر عندهم, وهذه صورة كلامه في بعض محاضراته التي جمعت في كتاب سمي "الحكومة الإسلامية", قال: (أتوجه إليكم بالسؤال التالي: قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام, وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر, في طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟ يعمل الناس في خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ القوانين التي صدع بها نبي الإسلام -ﷺ- وجهد في نشرها وبيانها وتنفيذها طيلة ثلاثة وعشرين عاما, هل كان كل ذلك لمدة محدودة؟ هل حدد الله عمر الشريعة بمائتي عام مثلا؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟

---

(988) هداية الحيارى 477/2 , وانظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي (ص 26 - 27)

(989) في مقال له بعنوان (الدين والدولة أو الخلافة والسلطنة) نشرته مجلة المنار في عددها الصادر يوم 12 ربيع الثاني, سنة 1899/1317م.

(990) الحق المر 69/4 - 70

(991) من هنا نعلم (ص 131)



الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ! فلا يستطيع أحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول: إنه لا يجب دفع الزكاة أو الخمس وغيرهما أو يقول بتعطيل القانون الجزائي في الإسلام, وتجميد الأخذ بالقصاص والديات. إذن, فإن كل من يتظاهر بالرأي القائل بعدم ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية فهو ينكر ضرورة تنفيذ أحكام الإسلام, ويدعو إلى تعطيلها وتجميدها, وهو ينكر بالتالي شمول وخلود الدين الإسلامي الحنيف)[992].

وكان مِن جملة حُجَجِه ما تأثِره كتبُهم عن الإمام الرضا أنه قال: "لو لم يجعل لهم إماما قيما حافظا مستودعا لدرست الملة ..." .

قال الخميني: (إن الفقهاء هم الذين ينبغي أن يقودوا مسيرة الناس لئلا يندرس الإسلام. واندراس الإسلام فعلا وتعطل حدوده يرجع إلى أن الفقهاء في بلاد المسلمين لم يتمكنوا من ولاية الناس, وقد أثبتت التجربة رأي الإمام في قوله: "لو لم يجعل لهم إماما .. لدرست الملة".

ألم يندرس الإسلام؟ أليس الإسلام مندرسا الآن؟ ألم تعطل أحكامه في بلاد الإسلام العريضة؟ هل تراعى تشريعاته ويتبع نظامه؟ أليس الأمر فوضى؟ هل الإسلام هو هذا الحبر على الورق؟ أفحسبتم أن ديننا حسبه في الحياة أن تجمع أحكامه في كتاب "الكافي" ويوضع على الرف؟ هل يحفظ الإسلام إذا قبَّلْنا القرآن ووضعناه فوق رؤوسنا وتلونا آياته بصوت حسن آناء الليل وأطراف النهار؟

وقد انتهى الإسلام إلى هذه النهاية المفجعة لأننا لم نفكر في تنظيم المجتمع, وإسعاده بواسطة حكومة إسلامية)[993].

(الشريعة والدين والملة)

قال الجوهري: (الشريعة: مشرعة الماء، وهو مورد الشاربة. والشريعة: ما شرع اللهُ لعباده من الدين. وقد شرع لهم يشرع شرعا، أي سَنَّ)[994].

وفي "لسان العرب" : (الشريعة والشراع والمشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعةً من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره. والشرعة والشريعة في كلام العرب: مشرعة الماء, وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناسُ فيشربون منها

---

(992) الحكومة الإسلامية (ص 26 - 27)

(993) السابق (ص 72 - 73)

(994) الصحاح 1236/3

ويستقون، وربما شرعوها دوابَّهم حتى تشرعها وتشرب منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًّا لا انقطاعَ له، ويكون ظاهرا معينا لا يسقى بالرشاء)[995].

وقال ابن عاشور: (قال الراغب: استعير اسم الشريعة للطريقة الإلهية تشبيها بشريعة الماء, قلت: ووجه الشبه ما في الماء من المنافع, وهي الري والتطهير)[996].

ولهذا قال بعض العلماء: (سميت الشريعة شريعة، تشبيها بشريعة الماء، من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة، رَوَى وتطهر)[997].

وأما **(الدين)** فقال ابن عاشور: (إنَّ الدينَ اسمٌ يشمل جميعَ ما يتدين به المرء, كما دل عليه حديث: "هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم")[998].

وقال السفاريني: (الدين لغة: الجزاء, ومنه قول الحماسة:

ولم يبق سوى العدوان ... دناهم كما دانوا

والانقياد والخضوع والحساب والعادة والعمل والحكم والحال والخلق والطاعة والقهر والملة والشريعة والورع والسياسة, وشواهد ذلك يطول ذكرها.

وفي العرف: وضعٌ إلهي سائق لذوي العقول المحمودة باختيارها إلى ما هو خيرٌ لها بالذات مِن أمري المعاش والمعاد.

وذلك الوضع باعتبار كونه طريقا موصلا إلى النجاة يسمى شريعة، وهي في اللغة الطريقة للماء, وباعتبار كونه مجتمَعا عليه يسمى **(ملة)**، وهي في اللغة الجماعة، وباعتبار كونه منقادا إليه يسمى دينا)[999].

ولهذا قال الشريف الجرجاني: (الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار, فإنَّ الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا, ومن حيث إنها يُجتمَع عليها تسمى ملة)[1000].

وقال ابن عاشور: (الملة بكسر الميم: الدين والشريعة, وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها، ويحتمل أنها مشتقة من

---

(995) لسان العرب 175/8

(996) التحرير والتنوير 348/25

(997) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (ص 56)

(998) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 177) , وانظر: التحرير والتنوير 188/3 - 189

(999) غذاء الألباب 42/1 - 43

(1000) شرح المواقف 23/1 , والتعريفات (ص 105)



أمل الكتاب, فسميت الشريعة ملة لأن الرسول أو واضع الدين يعلمها للناس ويمللها عليهم[1001] , كما سميت دينا باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم وانقيادهم)[1002].

وقال الراغب: (الدين والملة اسمان بمعنًى, يتفقان من وجهٍ ويختلفان من وجه.

فاتفاقُهما أنهما اسمٌ لاعتقاداتٍ وأقوالٍ وأفعال تأثرها أمم من الأمم عن نبيهم يرفعها إلى الله.

واختلافهما من وجهين:

أحدهما: أن الدين إذا اعتُبر بمبدئه فهو الطاعة والانقياد نحو {فِي دِينِ الْمَلِكِ}, وإذا اعتبر بمغزاه ومنتهاه فهو الجزاء كخبر: "كما تدين تدان", والدين تارة يضاف إلى الله تعالى وأخرى إلى العبد. والملة من أمللت الكتاب أي: أمليته, وتضاف إلى الإمام الذي تسند إليه, نحو: ملة إبراهيم, ولا تكاد توجد مضافةً إلى الله ولا إلى آحاد أمة النبي, لا يقال: ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال: دين الله وديني ودين زيد.

الثاني: أن الدين يقال لكلٍّ من الاعتقاد والقول والفعل أنه دين الله, ولا يقال ملة إلا باجتماع ذلك كلِّه.

وأما الشريعة فالطريقة المتوصَّلُ بها إلى صلاح الدارَين تشبيها بشريعة المارّ بالطريق الشارع) انتهى[1003].

(معالم الشريعة الإسلامية وخصائصها)

هذا ولابن عاشور كلامٌ مطوَّل مجوَّد في شأن الشريعة الإسلامية ومعالمها وخصائصها, رأيت أنَّ إيراده بتمامه مفيد, لاتصاله بمبادئ الأصول, إذ غاية علم الأصول: النظرُ السديد في الوحي لمعرفة ما شرعه الله لعباده من الأحكام المتعلقة بجميع أفعالهم في كل زمان ومكان.

ثم غايةُ الغايةِ العملُ بتلك الأحكام وتطبيقها, وقد كان ذلك من دواعي كلامنا في الإمامة, فلا تغفل.

(1001) قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير 4/1 : (المراد بالشريعة الأحكام التي شرعها الله لعباده وبينها لهم بمعنى النِّسَب, وهي كما تسمى شريعةً باعتبار تشريع الشارع لها تسمى أيضا ملة باعتبار أنها تملى لتكتب, وتسمى أيضا دينا باعتبار أنه يُتدين ويُتعبد بها) اهـ.

(1002) التحرير والتنوير 693/1

(1003) فيض القدير للمناوي 13/1

قال ابن عاشور في "تفسيره" : (قوله: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} صيغة حصر، وهي تقتضي في اللسان حصرَ المسنَد إليه، وهو الدين، في المسنَد، وهو الإسلام، على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة، أي: لا دينَ إلا الإسلام، وقد أكد هذا الانحصارَ بحرف التوكيد.

وقوله: {عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} وصفٌ للدين، والعندية عنديةُ الاعتبار والاعتناء وليست عنديةَ علم, فأفاد أن الدين الصحيح هو الإسلام، فيكون قصرا للمسند إليه باعتبار قيدٍ فيه، لا في جميع اعتباراته... وإذ قد جاءت أديانٌ صحيحة أمر الله بها, فالحصرُ مؤوَّل:

إما باعتبار أنَّ الدين الصحيح عند الله حين الإخبار وهو الإسلام، لأن الخبر يُنظَر فيه إلى وقت الإخبار, إذ الأخبار كلُّها حقائق في الحال، ولا شك أن وقت الإخبار ليس فيه دينٌ صحيح غيرَ الإسلام, إذ قد عرض لبقية الأديان الإلهية مِن خلطِ الفاسد بالصحيح ما اختل لأجله مجموعُ الدين.

وإما باعتبار الكمال عند الله, فيكون القصرُ باعتبار سائر الأزمان والعصور, إذ لا أكملَ من هذا الدين، وما تقدمه من الأديان لم يكن بالغا غايةَ المراد من البشر في صلاح شؤونهم، بل كان كلُّ دينٍ مضى مقتصِرا على مقدار الحاجة من أمةٍ معيَّنة في زمن معيَّن.

وهذا المعنى أولى محمَلَي الآية، لأنَّ مفادَه أعم، وتعبيره عن حاصل صفة دين الإسلام - تجاه بقية الأديان الإلهية - أتم, ذلك أن مراد الله تعالى من توجيه الشرائع وإرسال الرسل، ليس مجردَ قرعِ الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مرادُ الله تعالى مما شرع للناس هو عملُهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، جعل الله الشرائع مناسِبة لقابليات المخاطَبين بها، وجاريةً على قدر قبول عقولهم ومقدرتهم، ليتمكنوا من العمل بها بدوامٍ وانتظام، فلذلك كان المقصودُ من التدين أن يكون ذلك التعليمُ الديني دأبا وعادة لمنتحليه، وحيث النفوسُ لا تستطيع الانصياعَ إلى ما لا يتفق مع مدركاتها، لا جرم تعين مراعاةُ حال المخاطَبين في سائر الأديان, ليمكن للأمم العملُ بتعاليم شرائعها بانتظامٍ ومواظبة.

وقد كانت أحوالُ الجماعات البشرية في أول عهود الحضارة حالاتِ عكوفٍ على عوائدَ وتقاليد بسيطة، ائتلفت رويدا رويدا على حسب دواعي الحاجات، وما تلك الدواعي التي تسببت في ائتلاف تلك العوائد إلا دواع غير منتشرة, لأنها تنحصر فيما يعود على الفرد بحفظ حياته، ودفع الآلام عنه، ثم بحفظ حياةِ من يرى له مزيدَ اتصالٍ به، وتحسين حاله، فبذلك ائتلف نظامُ الفرد، ثم نظام العائلة، ثم نظام العشيرة، وهاته النظم المتقابسة هي نظم

متساوية الأشكال، إذ كلُّها لا يعدو حفظ الحياة بالغذاء والدفاع عن النفس، ودفع الآلام بالكساء والمسكن والزواج، والانتصار للعائلة وللقبيلة لأن بها الاعتزاز، ثم ما نشأ عن ذلك من تعاون الآحاد على ذلك، بإعداد المعدات: وهو التعاوض والتعامل، فلم تكن فكرة الناس تعدو هذه الحالة، وبذلك لم يكن لإحدى الجماعات شعورٌ بما يجري لدى جماعةٍ أخرى، فضلا عن التفكير في اقتباس إحداها مما يجري لدى غيرها، وتلك حالة قناعة العيش، وقصور الهمة، وانعدام الدواعي، فإذا حصلت الأسبابُ الآنفة عَدَّ الناسُ أنفسَهم في منتهى السعادة.

وكان التباعدُ بين الجماعات في المواطن مع مشقة التواصل، وما يعرض في ذلك من الأخطار والمتاعب، حائلا عن أن يُصادِفَهم ما يوجب اقتباسَ الأمم بعضها عن بعض وشعور بعضها بأخلاق بعض، فصار الصارف عن التعاون في الحضارة الفكرية مجموعَ حائلين: عدم الداعي، وانسداد وسائل الصُّدْفة[1004]، اللهم إلا ما يَعرِض من وِفادةِ وافد، أو اختلاط في نُجْعةٍ[1005] أو موسم، على أن ذلك إنْ حصل فسرعان ما يطرأ عليه النسيان، فيصبح في خبر كان.

فكيف يرجى مِن أقوامٍ هذه حالُهم أن يَدْعُوَهم الداعي إلى صلاحٍ في أوسعَ من دوائر مدركاتهم، ومتقارب تصور عقولهم، أليسوا إذا جاءهم مصلح كذلك لبسوا له جلدَ النمر، فأحس من سوء الطاعة حرق الجمر، لذلك لم تتعلق حكمة الله تعالى في قديم العصور بتشريع شريعةٍ جامعة صالحة لجميع البشر، بل كانت الشرائع تأتي إلى أقوامٍ معيَّنين، وفي حديث "مسلم" في صفة عرض الأمم للحساب أن رسول الله قال: "فيجيء النبيء ومعه الرهط، والنبيء ومعه الرجل والرجلان، والنبيء وليس معه أحد"، وفي رواية البخاري: "فجعل النبيء والنبيئان يمرون معهم الرهط" الحديث. وبقي الحق في خلال ذلك مشاعا بين الأمم، ففي كل أمةٍ تجد سَدادا وأفنا، وبعض الحق لم يزل مخبوءا لم يُسفر عنه البيان.

(1004) قال محمد رشيد رضا في تعليقه على "رسالة التوحيد" لمحمد عبده (ص 39) : ("الصدفة" كلمة استعملها المولَّدون، ولم تُعْرَفْ عن العرب، وقد استبدل بها المؤلِّفُ في تصحيح خطبة شرحه لنهج البلاغة لفظ "المصادفة" وتركها هنا سهوا، أو مراده المسمى في عرف الناس بالصدفة) اهـ.

وفي "القاموس" : (صادفه: وجده، ولقيه) اهـ. وقال الأزهري في "تهذيب اللغة" : (يقال لجانب الجبلين إذا تحاذيا: صُدُفان وصَدَفان لتصادفهما، أي: تلاقيهما يلاقي هذا الجانبُ الجانبَ الذي يلاقيه، وما بينهما فج أو شعب أو واد، ومن هذا يقال: صادفت فلانا، أي: لاقيته) اهـ. وفي "المعجم الوسيط" : (صادفه مصادفة حاذاه، وفلانا لقيه ووجده من غير موعد ولا توقع (تصادفا) تقابلا على غير وعد) اهـ. (ز)

(1005) قال في "مختار الصحاح" : (النُّجْعة بوزن الرُّقْعة طلبُ الكلأ في موضعه).

ثم أخذ البشر يتعارفون بسبب الفتوح والهجرة، وتقاتلت الأمم المتقاربة المنازل، فحصل للأمم حظٌّ من الحضارة، وتقاربت العوائد، وتوسعت معلوماتهم وحضارتهم، فكانت من الشرائع الإلهية: شريعة إبراهيم عليه السلام، ومن غيرها شريعة "حمورابي"[(1006)] في العراق، وشريعة البراهمة، وشريعة المصريين التي ذكرها الله تعالى في قوله: {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ}.

ثم أعقبتها شريعة إلهية كبرى وهي شريعة موسى عليه السلام التي اختلط أهلُها بأممٍ كثيرة في مسيرهم في التِّيه وما بعده، وجاورتها أو أعقبتها شرائعُ مثل شريعة "زرادشت"[(1007)] في الفرس، وشريعة "كنفشيوس"[(1008)] في الصين، وشريعة "سولون"[(1009)] في اليونان.

وفي هذه العصور كلِّها لم تكن إحدى الشرائعِ عامةَ الدعوة، وهذه أكبرُ الشرائع, وهي الموسوية, لم تَدْعُ غيرَ بني إسرائيل, ولم تدع الأممَ الأخرى التي مرت عليها، وامتزجت بها، وصاهرتها، وكذلك جاءت المسيحية مقصورةً على دعوة بني إسرائيل, حتى دعا الناسَ إليها القديس بولس بعد المسيح بنحو ثلاثين سنة.

إلى أن كان في القرن الرابع بعد المسيح حصولُ تقابسٍ وتمازج بين أصناف البشر في الأخلاق والعوائد، بسببين: اضطراري، واختياري.

أما الاضطراري فذلك أنه قد ترامت الأممُ بعضها على بعض، واتجه أهلُ الشرق إلى الغرب، وأهل الغرب إلى الشرق، بالفتوح العظيمة الواقعة بين الفرس والروم، وهما يومئذ قطبا العالَم، بما يتبع كلَّ واحدة من أمم تنتمي إلى سلطانها، فكانت الحرب سجالا بين الفريقين، وتوالت أزمانا طويلة.

(1006) في "الموسوعة العربية العالمية" : (حَمورابي من أشهر ملوك بابل، وقد طوّر ما يُسمى بشريعة أو مدونة حمورابي، وهو من أوائل من عمل على تنظيم التشريع في التاريخ وتقوية وتوسعة مملكته بالدبلوماسية والانتصار العسكري. كان حمورابي ملكًا كفئًا، فقد كان يخطط لأية حركة يقوم بها بعناية ولعدَّة سنوات، وكان من أفضل الإداريين، وكان عهده يسمى بالعهد الذهبي لبابل. حكم بابل لمدة 43 سنة، من 1792 إلى 1750ق.م).

(1007) في "الموسوعة" : (الزرادشتية ديانة قديمة أسسها زرادشت الفارسي الأصل الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد).

(1008) في "الموسوعة" : (كونفوشيوس (551؟ . 479؟ق.م). أكثر الفلاسفة تأثيرًا في التاريخ الصيني. وظلت تعاليم كونفوشيوس ذات أثر قوي ومتفرد في المجتمع الصيني طوال الفترة من القرن الثاني قبل الميلاد وحتى القرن العشرين الميلادي).

(1009) في "الموسوعة" : (سولون (639؟ - 559؟ ق.م). شخص مشهور قام بسن القوانين. ويُعرف بأنه أحد الرجال السبعة الحكماء في اليونان).

وأما الاختياري فهو ما أبقاه ذلك التمازُجُ من مشاهدة أخلاق وعوائد، حَسُنت في أعين رائيها، فاقتبسوها، وأشياء قبحت في أعينهم، فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت يقظة جديدة، وتأسست مدنيات متفننة، وتهيأت الأفكارُ إلى قبول التغييرات القوية، فتهيأت جميعُ الأمم إلى قبول التعاليم الغريبة عن عوائدها وأحوالها، وتساوت الأممُ وتقاربت في هذا المقدار، وإن تفاوتت في الحضارة والعلوم تفاوتا ربما كان منه ما زاد بعضَها تهيئوا لقبول التعاليم الصحيحة، وقهقر بعضا عن ذلك بما داخَلها من الإعجاب بمبلغ علمها، أو العكوف والإلف على حضارتها.

فبلغ الأجلُ المرادَ والمعين لمجيء الشريعة الحق الخاتمة العامة.

فأظهر الله دينَ الإسلام في وقتٍ مناسِبٍ لظهوره، واختار أن يكون ظهورُه بين ظهراني أمةٍ لم تسبق لها سابقةُ سلطان، ولا كانت ذات سيادة يومئذ على شيءٍ من جهات الأرض، ولكنها أمةٌ سلَّمها الله من معظم رعونات الجماعات البشرية، لتكون أقربَ إلى قبول الحق، وأظهر هذا الدين بواسطة رجلٍ منها، لم يكن من أهل العلم, ولا من أهل الدولة، ولا من ذرية ملوك، ولا اكتسب خبرة سابقة بهجرة أو مخالطة، ليكونَ ظهورُ هذا تحت الصريح، والعلم الصحيح، مِن مِثْله, آيةً على أن ذلك وحيٌ من الله نفح به عبادَه.

ثم جعل أسسَ هذا الدين متباعدة عن ذميم العوائد في الأمم، حتى الأمة التي ظهر بينها، وموافقة للحق ولو كان قد سبق إليه أعداؤها، وكانت أصولُه مبنية على الفطرة, بمعنى ألا تكون ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاحُ في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب، قال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}، قال الشيخ أبو علي ابن سينا: "الفطرة أن يتوهم الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعةً وهو عاقل، لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، لكنه شاهد المحسوسات، ثم يعرض على ذهنه الأشياءَ شيئا فشيئا, فإن أمكنه الشكُّ في شيءٍ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فيه فالفطرة توجبه، وليس كلُّ ما توجبه الفطرة بصادق، بل الصادق منه ما تشهد به فطرة القوة التي تسمى عقلا، قبل أن يعترضه الوهم". ويدخل في الفطرة الآدابُ العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسُهم بها، إذا كانت تفيدهم كمالا، ولا تفضي إلى فساد، وذلك أصولُ قواعدِ حفظ النسب والعِرْض خاصة.

فبهذا الأصل, أصل الفطرة, كان الإسلام دينا صالحا لجميع الأمم في جميع الأعصر.

ثم ظهر هذا الأصل في تسعةِ مظاهرَ خادمةٍ له ومهيئةٍ جميعَ الناس لقبوله.

(المظهر الأول) : إصلاح العقيدة بحمل الذهن على اعتقادٍ لا يشوبه تردُّد ولا تمويه ولا أوهام ولا خرافات، ثم بكون عقيدته مبنية على الخضوع لواحدٍ عظيم، وعلى الاعتراف باتصاف هذا الواحد بصفات الكمال التامة التي تجعل الخضوعَ إليه اختياريا، ثم لتصير تلك الكمالاتُ مطمحَ أنظارِ المعتقِد في التخلُّق بها, ثم بحمل جميع الناس على تطهير عقائدهم حتى يتحد مبدأ التخلق فيهم {قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ}.

وكان إصلاح الاعتقاد أهمَّ ما ابتدأ به الإسلام، وأكثر ما تعرض له, وذلك لأن إصلاح الفكرة هو مبدأ كلِّ إصلاح, ولأنه لا يُرجى صلاحٌ لقوم تلطخت عقولُهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسُهم بآثار تلك العقائد المثيرة: خوفا من لا شيء، وطمعا في غير شيء، وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاحُ الباقي, لأنَّ المرءَ إنسانٌ بروحه لا بجسمه.

ثم نشأ عن هذا الاعتقاد الإسلامي: عزة النفس، وأصالة الرأي، وحرية العقل، ومساواة الناس فيما عدا الفضائل.

وقد قرن القرآنُ المصلحتين في غير ما آية, قال تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}.

(المظهر الثاني) : اختصاصه بإقامة الحجة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات, وتعليل أحكامه بالترغيب وبالترهيب، وذلك رعيٌ لمراتب نفوس المخاطبين، فمنهم العالِم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر.

(المظهر الثالث) : أنه جاء بعموم الدعوة لسائر البشر[1010]، وهذا شيءٌ لم يَسبق في دينٍ قبلَه قط، وفي القرآن: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا}، وفي الحديث الصحيح:

(1010) قال الشيخ في كتابه "مقاصد الشريعة" (ص 259 - 260) : (معلوم بالضرورة من الدين أنَّ شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميعَ البشر إلى اتباعها، لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها - لا محالة - سائرَ أقطار المعمورة، وفي سائر أزمنة هذا العالم. والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، بحيث بلغت مبلغ التواتر المعنوي. قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ}. وقال: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا}. وفي الحديث الصحيح: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي" فعد منها: "وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة". فعموم الشريعة معلوم للمسلمين بالضرورة، فلا حاجة بنا إلى الإطالة به) اهـ. (ز)

"أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي- فذكر- : وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة" . وقد ذكر الله تعالى الرسل كلَّهم, فذكر أنه أرسلهم إلى أقوامهم.

والاختلاف في كون نوح رسولا إلى جميع أهل الأرض، إنما هو مبني: على أنه بعد الطوفان انحصر أهلُ الأرض في أتباع نوح، عند القائلين بعموم الطوفان سائرَ الأرض، ألا ترى قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ}, وأيًّا ما كان احتمال كون سكان الأرض في عصر نوح هم من ضَمَّهم وطنُ نوح، فإنَّ عموم دعوتِه حاصلٌ غيرُ مقصود.

(المظهر الرابع) : الدوام, ولم يَدَّعِ رسولٌ من الرسل أن شريعته دائمة، بل ما من رسول، ولا كتاب، إلا تجد فيه بشارةً برسول يأتي من بعده.

(المظهر الخامس) : الإقلال من التفريع في الأحكام, بل تأتي بأصولها, ويترك التفريعَ لاستنباط المجتهدين, وقد بين ذلك أبو إسحاق الشاطبي في تفسير قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}[1011] , لتكون الأحكامُ صالحة لكل زمان.

(المظهر السادس) : أن المقصود من وصايا الأديان إمكانُ العمل بها، وفي أصول الأخلاق أنَّ التربية الصحيحة هي التي تأتي إلى النفوس بالحيلولة بينها وبين خواطر الشرور, لأنَّ الشرور إذا تسربت إلى النفوس، تعذر أو عسُر اقتلاعها منها، وكانت الشرائع تحمل الناس على متابعة وصاياها بالمباشرة، فجاء الإسلام يحمل الناس على الخير بطريقتين: طريقة مباشرة، وطريقة سد الذرائع الموصلة إلى الفساد، وغالبُ أحكام الإسلام من هذا القبيل, وأحسبها أنها من جملة ما أريد بالمشتبهات في حديث: "إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس" .

(المظهر السابع) : الرأفة بالناس حتى في حملهم على مصالحهم بالاقتصار في التشريع على موضع المصلحة، مع تطلُّب إبراز ذلك التشريع في صورة لينة، وفي القرآن {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}, وفي الحديث: "بعثت بالحنيفية السَّمْحة- ولن يشادَّ هذا الدينَ أحدٌ إلا غلبه" .

وكانت الشرائع السابقة تحمل على المتابعة بالشدة، فلذلك لم تكن صالحة للبقاء, لأنها رُوعي فيها حالُ قساوةِ أممٍ في عصورٍ خاصة، ولم تكن بالتي يناسبها ما قُدِّر مصيرُ البشر إليه من رقة الطباع وارتقاء الأفهام.

(1011) انظر كتابنا هذا (ج 1 ص 303 - 308)

(المظهر الثامن) : امتزاج الشريعة بالسلطان في الإسلام[1012]، وذلك من خصائصه، إذ لا معنى للتشريع إلا تأسيسُ قانونٍ للأمة، وما قيمة قانونٍ لا تحميه القوة والحكومة.

وبامتزاج الحكومة مع الشريعة أمكن تعميمُ الشريعة، واتحادُ الأمة في العمل والنظام.

(المظهر التاسع) : صراحة أصول الدين، بحيث يتكرر في القرآن ما تُستقرى منه قواطعُ الشريعة، حتى تكون الشريعة معصومةً من التأويلات الباطلة، والتحريفات التي طرأت على أهل الكتب السابقة، ويزداد هذا بيانا عند تفسير قوله تعالى: {فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ}[1013] انتهى كلام ابن عاشور.

((وفاء الشريعة بالأحكام إلى قيام الساعة))

قلت: ولما قال ربنا {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}، وكنا قد علمنا أن هذا الدين هو الخاتم الذي تعبد الله به الخلقَ كافة إلى قيام الساعة، فإنا نقطع ونجزم بأنَّ كلَّ تصرفاتِ الناس إلى قيام الساعة لها حكمٌ في دين الله تعالى إما ظاهرٌ وإما خفي يُستخرج باستنباط وإمعان نظر.

(1012) قال الشيخ في كتابه "مقاصد الشريعة" (ص 518 - 519) : (أنبأنا استقراءُ الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدها: أن يكون للأمة ولاةٌ يسوسون مصالحَها، ويقيمون العدلَ فيها، وينفذون أحكام الشريعة بينها، لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به من تحديد كيفيات معاملات الأمة، وتعيين الحقوق لأصحابها إلا وهي تريد تنفيذَ أحكامها وإيصالَ الحقوق إلى أربابها إن رام رائمٌ اغتصابَها منهم، وإلا لم يَحصُل تمامُ المقصود من تشريعها، لأنَّ الحقوق معرضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم وللجهل وللتناسي. وكل واضع نظام أو باعث سفير، أو موص بعمل ما، إلا وهو في وقت وضع أعماله يقدر حالة يكون فيها حائلٌ حول مقصوده، فيتخذ لذلك ما يراه من الحيطة. فلا جرم أن كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتها وحراستها وتنفيذها. ولذلك لزم إقامة علماء للشريعة لقصد تبليغها وإقامتها. قال تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ}. وفي الحديث أن رسول الله - ﷺ - قال لبني ليث حين وردوا عليه: "فارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم". وتعين إقامة ولاة لأمورها، وإقامة قوة تعين أولئك الولاة على تنفيذها. فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لئلا تكون في بعض الأوقات معطلة. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ}. والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة، وأقوال رسول الله وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر. فقد تواتر بعثه الأمراء والقضاة للأقطار النائية. وتولى رسول الله - ﷺ - الحكم بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة. وما توجيه القرآن خطابات كثيرة بضمير الجماعة إلا مراد به خطاب الأمة في أعمال يعلم أنها لا تتم وتحصل إلا بمباشرة من ينفذها، أي أن يتولى تنفيذها نفر تقيمهم الأمة لتنفيذها في أشكال ومراتب مختلفة ومتفاوتة) اهـ. (ز)

(1013) التحرير والتنوير 3/190 - 196

ولهذا قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (كلُّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكمٌ لازم, أو على سبيل الحق: فيه دلالة موجودة, وعليه إذا كان فيه بعينه حكم-: اتباعُه, وإذا لم يكن فيه بعينه طَلَبَ الدلالةَ على سبيل الحق فيه بالاجتهاد, والاجتهاد القياس)[1014].

وقال فيما حكاه عنه الجويني في "البرهان" : (إنا نعلم قطعا أنه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى معزو إلى شريعة محمد ﷺ)[1015].

وقال الفخر الرازي: (إنَّ الحقَّ عندنا ما ذهب إليه الشافعي مِن أن لله تعالى في كل واقعةٍ حكمًا معيَّنا, هو مطلوبُ المجتهد)[1016].

وقال الزركشي: (رأيت في كتاب "إثبات القياس" لابن سريج: ليس شيء إلا ولله عز وجل فيه حكم؛ لأنه تعالى يقول: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا}, {وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا}, وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب؛ لأنَّ جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم, ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه أعلمه، وإنما الخلاف كيف دلائل حلاله وحرامه؟)[1017].

وقال الجويني في "البرهان" : (الرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى مُتَلقًّى من قاعدة الشرع)[1018].

وقال في "الغياثي" : (نعلم أنه لا يخلو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين)[1019].

وقال فيه أيضا: (المعتقَدُ أنه لا يُفرَض وقوعُ واقعة, مع بقاء الشريعة بين ظهراني حَمَلَتِها, إلا وفي الشريعةِ مستمسَكٌ بحكم الله فيها)[1020].

وقال الغزالي في "المستظهري" : (ما من واقعةٍ إلا وفيها تكليف)[1021].

وقال في "المنخول" : (ما من مسألة تُفرَض إلا وفي الشرع دليلٌ عليها: إما بالقبول أو بالرد,

---

(1014) الرسالة (ص 477)

(1015) البرهان للجويني 162/2

(1016) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 185) , وصرح به في "المحصول" أيضا 36/6 وما بعد.

(1017) البحر المحيط 217/1

(1018) البرهان 3/2

(1019) الغياثي (ص 430)

(1020) السابق (ص 431)

(1021) فضائح الباطنية (ص 88)

فإنَّا نعتقد استحالةَ خلوِّ واقعةٍ عن حكم الله تعالى)[1022].

وقال ابن القيم: (لا واقعة إلا ولله فيها حُكْمٌ, عَلِمَه مَن علمه, وجَهِله مَن جهله)[1023].

وقال الشاطبي: (جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، وإن كانت آحادُها الخاصة لا تتناهى؛ فلا عملَ يُفرَض, ولا حركة ولا سكون يدعى، إلا والشريعةُ عليه حاكمة إفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة)[1024].

وقال التهانوي: (ما من واقعة في الكون إلا وهي مفتقرة إلى الفقه، إذ به انتظامُ صلاحِ الدنيا والدين)[1025].

قال الجويني في "البرهان" : (والذي يقع به الاستقلال هاهنا: أن الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعة - على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى - عن حكم الله تعالى, ولو كان ذلك ممكنا لكانت تقع, وذلك مقطوعٌ به أخذا من مقتضى العادة, وعلى هذا عَلِمْنا بأنهم رضي الله عنهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسالَ واثقٍ بانبساطها على الوقائع, متصدٍ لإثباتها فيما يَعِنُّ ويسنح, متشوف إلى ما سيقع, ولا يخفى على المُنْصِفِ أنهم ما كانوا يُفتون فتوى مَن تنقسم الوقائعُ عنده إلى ما يَعْرى عن حكم الله وإلى ما لا يعرى عنه)[1026].

قلت: ولهذا كان إنزالُ الشريعة على نظمٍ يسمح بأن يكون استنباطُ الأحكام المناسبة للوقائع على جهة الدوام ممكنا في كل زمان ومكان, كما تقدم لابن عاشور في (المظهر الخامس).

قال الشيخ محمد الحجوي: (ولما كان استيعابُ جميعِ الفروع الفقهية وأعيانِ الوقائع الجزئية والإحاطةُ بجميع أحكامها وإنزالُ شريعةٍ بذلك، لا يسعه ديوان, ولا تطيقه حافظة الإنسان، مع جواز وقوعِه عقلا[1027]، لَطَفَ اللهُ بنا, فأنزل العموماتِ لتُستنبَط منها المسائلُ

(1022) المنخول (ص 460) , وانظر: البحر المحيط 216/1 - 217

(1023) مدارج السالكين 289/1

(1024) الموافقات 108/1

(1025) كشاف اصطلاحات الفنون 17/1

(1026) البرهان 162/2 , وانظر: الغياثي له أيضا (ص 431 - 432)

(1027) قال ابن بَرْهان: (الباري سبحانه وتعالى قادرٌ على التنصيص على حكم الحوادث والوقائع ولم يفعل, ولكن نصَّ على أصولٍ, ورَدَّ معرفة الحكم في الفروع إلى النظر والاجتهاد). [الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 83)]

وقال ابن سراقة أحد أئمة الشافعية في أول كتابه "إعجاز القرآن" في حكمة تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه: (لو كان جميعُه جَلِيًّا مُحكَمًا لعُدِمَ الثوابُ على الاستنباط, وسقط حكم الاجتهاد المؤدي إلى شرف المنزلة وعظم المروءة, ولهذا المعنى لم يَنُصَّ الله تعالى على حكم جميع الحوادث مفصَّلا, بل أبان بعضَها وذكر أشياء في الجملة وكل ببيانها إلى رسوله ﷺ, ليرفع بذلك درجته وتفتقر أمته في علم شريعته إليه, فأبان النبي ﷺ منها ووكل ما يطرأ منها إلى العلماء بعده,

الخاصة بالاندراج، وأنزل المسائلَ الخاصَّة ليُقاسَ عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها، ووكل إلى نبِيّه تدريبَ الأُمَّة على الاجتهاد والاستنباط, ليَحصُلَ لهم ثوابُ الاجتهاد الذي جعله من أفضل العبادات، ودليل كمال النفس والفكر, وتحصيل ثمرة الفهم والعقل الذي أكرم الله به الإنسان، فكان -ﷺ- يمرنهم ويرشدهم إلى الاجتهاد، كقوله لَمَّا سئل عن الحمير: "ما أنزل الله عليَّ فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}", فبين لهم بهذا الجواب كيفيةَ اندراج الجزئي في الكلي, وأنَّ العامَّ حجة, وأنه يُعمَل به قبل البحث عن المخصِّص, وكقوله للرجل الذي قال: إن زوجتي ولدت غلاما أسود، يريد أن يلاعنها: "هل لك من إبل حمر فيها جمل أورق"؟ قال: نعم, نزعه عرق, قال: "فكذلك هذا, عسى أن يكون نزعة عرق", يشير له إلى قياس الشبه، وكذلك قوله للحسن: "كخ كخ, إنا آل محمد لا نأكل الصدقة"، يمرنه مع صغره على معرفة الحكم بدليله، وكقوله لعائشة ولجويرية في اللحم الذي تصدق به على بريرة: "هو لها صدقة ولنا هدية". وهذه أحاديث في الصحيح, وكلُّ ذلك تمرينٌ لهم على الاجتهاد)[1028].

ولهذا قال الشوكاني: (ومما يستعين به طالبُ الحق ومريدُ الإنصاف على ما يريده من ربط المسائل بالدلائل, والخروج من آراء الرجال المتلاعبة بأهلها من يمين إلى شمال, أن يتدبر الدلائلَ العامة, ويتفكر فيما يندرج تحتها من المسائل بوجهٍ من وجوه الدلالة المعتبَرة, فإنه إذا تمرن في ذلك وتدرب, صار مستحضِرا لدليلِ كلِّ ما يُسأل عنه من الأحكام الشرعية كائنا ما كان, وعرف معنى قوله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}, ومن أمعن النظرَ فيما وقع منه ﷺ من استخراج الأحكام الشرعية من كتاب الله تعالى زاده ذلك بصيرة, كما ثبت عنه أنه لما سئل عن الحُمُر الأهلية فقال: "لم أجد فيها إلا هذه الآية القائلة {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}", فإنَّ في هذا وأمثالِه أعظمَ عبرة للمعتبرين, وأجل بصيرة

وجعلهم في علم التنزيل ورثتَه والقائمين مقامه في إرشاد أمته إلى حكم التأويل, ليَعْلُوَ الطالبُ بتلك المنازل ويفتقر الجاهل إلى العالم إذ كانت الدنيا دارَ تكليفٍ وبلوى لا دارَ راحة). [الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 5 - 6)]

وقال السيوطي: (قال الإمام فخر الدين: إذا كان القرآن مشتملا على المتشابه افتقر إلى العلم بطريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه وغير ذلك، وفي ذلك مزيدُ مشقةٍ في الوصول إلى المراد منه، وزيادة المشقة توجب مزيدَ الثواب، ولو لم يكن الأمر كذلك لم يحتج إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة، فلم يكن فيه مشقة توجب مزيد الثواب وكان يستوي في إدراك الحق منه الخواص والعوام، هذا كلام الإمام فخر الدين). [الحاوي للفتاوي 149/2] . (ز)

(1028) الفكر السامي 225/1 - 226

للمتبصرين، وأوضح قدرة للمعتدين من العلماء المجتهدين، وثبت أنه ﷺ قال لعمرو ابن العاص: "صليت بصحابك وأنت جنب يا عمرو؟" فقال: سمعت الله يقول: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ}، فقرره النبي ﷺ وضحك ولم يقل شيئا. وهذا بابٌ واسع يطول تعداده، وهكذا التفكُّرُ في الكليات الصادرة عَمَّن أُعطي جوامعَ الكَلِم وأفصحِ من نطق بالضاد كقوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات"، فإن هذا اللفظ الموجز والعبارة المختصرة صالحةٌ للاستدلال بها على كلِّ جزءٍ من جزئيات الشرع، فتدخل ما حصلت فيه النية في عداد الأعمال المقبولة ويخرج ما لم تحصل فيه النية إلى حيز الأعمال المردودة، وتصير بها المباحاتُ قرباتٍ وعبادات أقلُّ أحوالها الاندراجُ تحت حقائق المندوبات، ويَبطل كثيرٌ من الصور والحاكية لما هو من العبادات بعقد النية وعدم وجودها لا على الوجه المعتبر، وكقوله ﷺ: "كل بدعة ضلالة"، و"من غشنا فليس منا"، و"الحلال بين والحرام بين"، و"كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد"، فإن كل فرد من أفراد هذه العبارات وأمثالها صالحٌ لجَعْلِه قضيةً كبرى للشكل الأول، فلا يبقى فردٌ من الأفراد إلا وأمكن إدراجُه تحت هذه الكلية باجتلاب قضية صغرى سهلة الحصول، نقول مثلا: هذا أمرٌ ليس عليه أمرُ النبي ﷺ، وكل أمر ليس عليه أمرُه رد، فهذا رد، فلا يبقى فعلٌ ولا قولٌ ولا اعتقادٌ لم يأتِ به الشرعُ إلا وأمكن الاستدلالُ على رده بهذا الحديث الصحيح، وهكذا العملُ في سائر الكليات، والمتحلي بالمعارف العلمية يستغني بمجرد الإشارة والإيقاظ، لأن المواد قد حصلت له بما حصله من العلوم ومارسه من المعارف، فربما يَغفُل عن إخراج ما في القوة إلى الفعل، فإذا نُبِّه على ذلك تنبه، وكان العملُ سهلا، والانتفاع بالعلوم يسيرا)[1029].

وقد قال إمام الحرمين الجويني في "الغياثي" : (فلو قال قائل: ما يُتوقع وقوعُه من الوقائع لا نهاية له، ومآخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى؟

وهذا إعضالٌ لا يبوء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة، فنقول: للشرع مَبنًى بديع، وأُسٌّ هو منشأ كلِّ تفصيل وتفريع، وهو معتمَد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك أنَّ قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قطُّ أصلان إلا ويتطرق الضبطُ إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه.

ونحن نوضح ذلك بضربِ أمثال، ثم نستصحب استعمالَ هذه القاعدة الشريفة في تفاصيل الأغراض من هذه المرتبة، والله المستعان في كل حين وأوان، فنقول: قد حكم الشرع

(1029) أدب الطلب (ص 190 - 192)

بتنجيس أعيان، ومعنى النجاسة التعبدُ باجتناب ما نجسه الشرع في بعض العبادات على تفاصيل يعرفها حملة الشريعة في الحالات، ثم ما يحكم الشرع بنجاسته ينحصر نصا واستنباطا، وما لا يَحكم الشرعُ بنجاسته لا نهاية له في ضبطنا، فسبيلُ المجتهد أن يَطلُب ما يُسأل عن نجاسته وطهارته من القسم المنحصر، فإن لم يجده منصوصا فيه، ولا ملتحقا به، بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله، ألحقه بمقابِل القسم ومُناقِضه، وحَكَم بطهارته. فاستبان أنه لا يُتصور والحالةُ هذه خلوُّ واقعةٍ في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها.

ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكمُ الله تعالى على ما لا نهايةَ له. وهذا السرُّ في قضايا التكاليف لا يوازنه مطلوبٌ من هذا الفن علوا وشرفا، وسيزداد المطَّلِعُ عليه كلما نهج في النظر منهاجا، ثم يزداد اهتزازا وابتهاجا)[1030].

وقال في كتاب الاجتهاد: (وأما ما استدلوا به من كون المآخذ محصورة, واستحالة ما لا يتناهى مما يتناهى, فهو بين لا حاصل له, فإن من تأمل قواعد الشريعة وجدها مترددة بين طرفين: أحدهما محصور والآخر غير محصور, فالنجاسة محصورة والطهارة لا حصر فيها, والتحريم محصور والإباحة لا حصرَ لها[1031], فالواقعة إذا ترددت من الطرفين ووجدت في شق الحصر, فذلك, وإلا حكم فيها بحكم الشق الآخر الذي أعفي الحصر عنه)[1032].

قلت: ولابن القيم نسجٌ على منوال الجويني رحمهما الله, فقد ذكر في "إعلام الموقعين" قولَ من قال: (إن النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع).

ثم قال: (وهذا احتجاجٌ فاسدٌ جدا من وجوه:

(1030) الغياثي (ص 432 - 434) , وانظر: البرهان للجويني 30/2 - 31 , والمنخول للغزالي (ص 460 - 462)

(1031) قلت: وهذا ظاهرٌ من قوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ}. قال ابن عاشور في كتاب "مقاصد الشريعة" (ص 303) : (الإباحة أكثرُ أحكام الشريعة, لأن أنواع متعلَّقاتها لا تنحصر) اهـ. ولهذا قال في "التحرير والتنوير" 657/1 : (إن الشريعة لا تتعرض للتنصيص على إباحة المباحات إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع حصر المحرمات أو الواجبات. فالأول: نحو قوله: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ} في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي المجاز كما سيأتي. ومثال الثاني: قوله تعالى: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ} بعد ذكر النساء المحرمات, وقوله: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} لحصر وجوب الإمساك في خصوص زمن النهار) اهـ. قلت: وقولهم (الأصل في الأشياء الإباحة) راجع إلى هذا.

(1032) البرهان 1349/2 - 1350 , والتحقيق والبيان للأبياري 565/4

أحدها: أن ما لا تتناهى أفرادُه لا يمتنع أن يُجعَل أنواعا، فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد, فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك النوع.

الثاني: أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية.

الثالث: أنه لو قدر عدم تناهيها, فإنَّ أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية، وهذا كما تجعل الأقارب نوعين: نوعا مباحا، وهو بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة، وما سوى ذلك حرام، وكذلك يُجعل ما ينقض الوضوء محصورا، وما سوى ذلك لا ينقضه, وكذلك ما يُفسِد الصوم، وما يُوجب الغسل, وما يوجب العِدة، وما يُمنَع منه المُحرِم، وأمثال ذلك، وإذا كان أربابُ المذاهب يَضبطون مذاهبَهم ويحصُرونها بجوامعَ تُحِيطُ بما يَحِل ويَحرُم عندهم, مع قصور بيانهم, فاللهُ ورسولُه المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك، فإنه - ﷺ - يأتي بالكلمة الجامعة, وهي قاعدة عامة وقضية كلية, تجمع أنواعا وأفرادا, وتدل دلالتين: دلالة طرد, ودلالة عكس. وهذا كما سئل - ﷺ - عن أنواعٍ من الأشربة كالبتع والمزر، وكان قد أوتي جوامعَ الكلم فقال: "كل مسكر حرام"، و"كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد", و"كل قرض جر نفعا فهو ربا", و"كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل", و"كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه", و"كل أحد أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين", و"كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة", و"كل معروف صدقة", وسمى النبيُّ - ﷺ - هذه الآية جامعة فاذة: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}, ومِن هذا قولُه تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}, فدخل في الخمر كلُّ مُسكِر، جامدا كان أو مائعا من العنب أو من غيره، ودخل في الميسر كلُّ أكلِ مالٍ بالباطل وكل عمل مُحرَّم يوقع في العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة, ودخل في قوله: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} كلُّ يمينٍ منعقدة، ودخل في قوله: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} كلُّ طيب من المطاعم والمشارب والملابس والفروج، ودخل في قوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا}, {فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} ما لا تُحصى أفرادُه من الجنايات وعقوباتها حتى اللطمة والضربة والكسعة, كما فَهِم الصحابة, ودخل في قوله: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} تحريمُ كل فاحشة ظاهرة وباطنة، وكلِّ ظلم وعدوان في مال أو نفس أو عرض، وكلِّ شركٍ بالله وإن دَقَّ في قول أو عمل أو إرادة بأن يجعل لله عدلا بغيره في اللفظ أو القصد أو

الاعتقاد، وكلّ قولٍ على الله لم يَأتِ به نصٌّ عنه ولا عن رسوله في تحريم أو تحليل أو إيجاب أو إسقاط أو خبر عنه باسم أو صفة نفيا أو إثباتا أو خبرا عن فعله؛ فالقولُ عليه بلا علم حرامٌ في أفعاله وصفاته ودينه, ودخل في قوله: {وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ} وُجُوبُه في كل جرح يمكن القصاصُ منه، وليس هذا تخصيصا، بل هو مفهوم من قوله: {قِصَاصٌ} وهو المماثلة، ودخل في قوله: {وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} وجوبُ نفقة الطفل وكسوته ونفقة مرضعته على كل وارث قريب أو بعيد، ودخل في قوله: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} جميعُ الحقوق التي للمرأة وعليها، وأنَّ مَرَدَّ ذلك إلى ما يتعارفه الناسُ بينهم ويجعلونه معروفا لا منكرا، والقرآنُ والسنة كفيلان بهذا أتمَّ كفالة)[1033].

قلت: ولهذا قال الأبياري: (التهويلُ بأن ما لا يتناهى كيف يندرج تحت المتناهي؟ كلامٌ لا حاصلَ له, فإنه يصح في اللفظة الواحدة أن تُتَلَقَّى منها أحكامٌ في آحاد لا تتناهى, كقوله: "من بدل دينه فاقتلوه", أو ما يجري مجراه من الألفاظ العامة المتعلِّقة بكلِّ متجدِّد)[1034].

وقال السعد التفتازاني: (إنَّ أجناسَ الأحكام وكلياتها متناهية, يجوز التنصيصُ عليها بالعمومات)[1035].

وقال الشاطبي: (إن الشريعة لم تَنُصَّ على حكمٍ كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر)[1036].

وقال ابن تيمية: (إن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم, فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة, وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى, فبهذا الوجه تكون النصوصُ محيطةً بأحكام أفعال العباد)[1037].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (احتواءُ الشريعة على أصول عامة, وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها في قوله عليه الصلاة والسلام "بعثت بجوامع الكلم", ويضع في أيدينا معجزة ما زال كثير من الناس عنها في غطاء, وهي شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال. وما جاءت على هذا النحو إلا

(1033) إعلام الموقعين 91/3 - 95 , وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية 280/19 - 285

(1034) التحقيق والبيان 135/3

(1035) التلويح 106/2

(1036) الموافقات 14/5

(1037) مجموع الفتاوى 280/19

لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا}[1038].

(التمثيل للحكم بالنصوص السابقة على الحوادث اللاحقة)

قلت: وتمثيلا لهذا نسوق كلام ابن تيمية رحمه الله في بيان حكم "الحشيشة" التي ظهرت أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع.

قال ابن تيمية: (وإنما لم يتكلم المتقدِّمون في خصوصها, لأنها إنما حدث أكلُها في أواخر المائة السادسة أو قريبًا من ذلك, فكان ظهورُها مع ظهور سيف بن بخشخا)[1039].

وقال: (وأما الحشيشة الملعونة المسكرة, فهي بمنزلة غيرها من المسكرات, والمسكر منها حرامٌ باتفاق العلماء, بل كلُّ ما يزيل العقلَ فإنه يَحرُم أكلُه ولو لم يكن مسكرا, كالبنج[1040], فإن المسكر يجب فيه الحدُّ, وغير المسكر يجب فيه التعزير, وأما قليل الحشيشة المسكرة فحرامٌ عند جماهير العلماء كسائر القليل من المسكرات, وقول النبي ﷺ: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" يتناول ما يسكر, ولا فرق بين أن يكون المسكر مأكولا أو مشروبا, أو جامدا أو مائعا, فلو اصطبغ كالخمر كان حراما, ولو أماع الحشيشة وشَرِبها كان حراما, **ونبيُّنا ﷺ بُعِث بجوامع الكلم, فإذا قال كلمة جامعة كانت عامَّةً في كل ما يَدخل في لفظها ومعناها سواء كانت الأعيانُ موجودة في زمانه أو مكانه أو لم تكن**, فلما قال: "كل مسكر حرام" تناول ذلك ما كان بالمدينة من خمر التمر وغيرها, وكان يتناول ما كان بأرض اليمن من خمر الحِنطة والشعير والعسل وغير ذلك, ودخل في ذلك ما حدث بعده من خمر لبن الخيل الذي يتخذه التركُ ونحوُهم, فلم يُفَرِّق أحدٌ من العلماء بين المسكر من لبن الخيل والمسكر من الحنطة والشعير, وإن كان أحدُهما موجودا في زمنه كان يعرفه والآخر لم يكن يعرفه, إذ لم يكن بأرض العرب من يتخذ خمرا من لبن الخيل.

وهذه الحشيشة فإن أول ما بلغنا أنها ظهرت بين المسلمين في أواخر المائة السادسة وأوائل السابعة حيث ظهرت دولة التتر, وكان ظهورُها مع ظهور سيف جنكسخان لما أظهر الناسُ ما نهاهم اللهُ ورسولُه عنه من الذنوب سلَّط اللهُ عليهم العدوَّ, وكانت هذه الحشيشة الملعونة من أعظم المنكرات, وهي شرٌّ من الشراب المسكر من بعض الوجوه, والمسكر شرٌّ منها

(1038) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 36 - 37)

(1039) الفتاوى الكبرى 530/5

(1040) في "المعجم الوسيط": (البنج) (من الهندية) جنس نباتات طيبه مخدرة من الفصيلة الباذنجانية اهـ.



من وجه آخر, فإنها مع أنها تسكر آكِلَها حتى يبقى مصطولا, تورث التخنيث والديوثة وتفسد المزاج فتجعل الكبير كالسفتجة, وتوجب كثرة الأكل, وتورث الجنون, وكثيرٌ من الناس صار مجنونا بسبب أكلها, ومن الناس من يقول: إنها تغير العقل فلا تسكر كالبنج, وليس كذلك, بل تورث نشوةً ولذة وطربا كالخمر, وهذا هو الداعي إلى تناولها, وقليلُها يدعو إلى كثيرها كالشراب المسكر, والمعتاد لها يَصعُب عليه فطامُه عنها أكثر من الخمر, فضررُها من بعض الوجوه أعظمُ من الخمر)[1041].

قال: (**وأمَّا قولُ القائل: إنَّ هذه ما فيها آيةٌ ولا حديث, فهذا مِن جَهْلِه, فإنَّ القرآن والحديث فيهما كلماتٌ جامعة, هي قواعدُ عامة وقضايا كلية، تتناول كلَّ ما دخل فيها, وكلُّ ما دخل فيها فهو مذكورٌ في القرآنِ والحديثِ باسمه العام**, وإلا فلا يُمكِن ذكرُ كلِّ شيءٍ باسمه الخاص, فإن الله بعث محمدا ﷺ إلى جميع الخلق وقال: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا}, وقال: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ}, وقال تعالى: {الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا}, وقال: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}, فاسم "الناس" و"العالمين" يدخل فيه العربُ وغير العرب من الفرس والروم والهند والبربر, فلو قال قائل: إن محمدا ما أرسل إلى الترك والهند والبربر؛ لأن الله لم يذكرهم في القرآن, كان جاهلا كما لو قال: إن الله لم يرسله إلى بني تميم وبني أسد وغطفان وغير ذلك من قبائل العرب, فإن الله لم يذكُر هذه القبائل بأسمائها الخاصة؛ وكما لو قال: إن الله لم يرسله إلى أبي جهل وعتبة وشيبة؛ وغيرهم من قريش؛ لأن الله لم يذكرهم بأسمائهم الخاصة في القرآن, وكذلك لما قال: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} دخل فيه الميسرُ الذي لم تعرفه العرب ولم يعرفه النبي ﷺ, وكل الميسر حرام باتفاق المسلمين وإن لم يعرفه النبي ﷺ, كاللعب بالشطرنج وغيره بالعوض فإنه حرام بإجماع المسلمين, وهو الميسر الذي حرمه الله؛ ولم يكن على عهد النبي ﷺ. والنرد أيضا من الميسر الذي حرمه الله؛ وليس في القرآن ذكرُ النرد والشطرنج باسمٍ خاص؛ بل لفظ الميسر يعمها, وجمهورُ العلماء على أن النرد والشطرنج محرَّمان بعوض وغير عوض, وكذلك قوله: {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ} - إلى قوله - {إِذَا حَلَفْتُمْ}, وقوله: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ} تناوَلَ أيمانَ المسلمين التي كانوا يَحلِفون بها على عهد

(1041) مجموع الفتاوى 204/34 - 206 , وانظر كلام القرافي في الحشيشة في كتابه "الفروق" 361/1 - 365 , وانظر: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لابن تيمية 1473/3 - 1480 , والموسوعة الفقهية الكويتية 33/11 - 38 .



النبي ﷺ والتي صاروا يحلفون بها بعد؛ فلو حلف بالفارسية والتركية والهندية والبربرية باسم الله تعالى بتلك اللغة انعقدت يمينُه؛ ووجبت عليه الكفارة إذا حنث باتفاق العلماء, مع أن اليمين بهذه اللغات لم تكن من أيمان المسلمين على عهد رسول الله ﷺ, وهذا بخلاف مَن حلف بالمخلوقات: كالحَلِف بالكعبة والملائكة والمشايخ والملوك وغير ذلك؛ فإن هذه ليست من أيمان المسلمين؛ بل هي شرك كما قال ﷺ: "من حلف بغير الله فقد أشرك", وكذلك قال تعالى: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا} يعم كلَّ ما يسمى صعيدا ويعم كل ماء: سواء كان من المياه الموجودة في زمن النبي ﷺ أو مما حدث بعده, فلو استخرج قومٌ عيونا وكان فيها ماءٌ متغيرُ اللون والريح والطعم وأصل الخلقة وجب الاغتسالُ به بلا نزاع نعرفه بين العلماء وإن لم تكن تلك المياه معروفة عند المسلمين على عهد النبي ﷺ, كما قال تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} فدخل فيه كلُّ مشرك من العرب وغير العرب كمشركي الترك والهند والبربر؛ وإن لم يكن هؤلاء ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ, وكذلك قوله تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} يدخل فيه جميعُ أهل الكتاب؛ وإن لم يكونوا ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ, فإن الذين قتلوا على زمانه كانوا من نصارى العرب والروم؛ وقاتل اليهود قبل نزول هذه الآية؛ وقد دخل فيها النصارى: من القبط؛ والحبشة؛ والجركس والأل واللاص؛ والكرج؛ وغيرهم. فهذا وأمثالُه نظيرُ عموم القرآن لكل ما دخل في لفظه ومعناه؛ وإن لم يكن باسمه الخاص, ولو قُدِّرَ بأن اللفظ لم يتناوله وكان في معنى ما في القرآن والسنة أُلحِق به بطريق الاعتبار والقياس؛ كما دخل اليهود والنصارى والفرس في عموم الآية, ودخلت جميع المسكرات في معنى خمر العنب, وأنه بعث محمدا ﷺ بالكتاب والميزان؛ ليقوم الناس بالقسط والكتاب القرآن، والميزان العدل, والقياس الصحيح هو من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماثلين؛ بل سوى بينهما, فإذا استوت السيئات في المعنى الموجِب للتحريم؛ لم يَخُصَّ أحدَها بالتحريم دون الآخر؛ بل من العدل أن يسوي بينهما, ولو لم يسو بينهما كان تناقضا, وحكم الله ورسوله منزَّهٌ عن التناقض, ولو أن الطبيب حمى المريض عن شيءٍ لما فيه من الضرر وأباحه له لخرج عن قانون الطب, والشرع طب القلوب, والأنبياء أطباءُ القلوب والأديان, ولا بد إذا أحَلَّ الشرعُ شيئا منه أن يَخُصَّ هذا بما يفرق به بينه وبين هذا حتى يكون فيه معنًى خاصٌّ بما حرمه دون ما أحله, والله أعلم)[1042].

(1042) مجموع الفتاوى 34/206 - 210



قلت: وهذا مثال آخر على ما حدث ولم يكن في الزمان السالف، وهو الدخان.

قال الشيخ محمد عليش: (قال شيخنا في "المنهل السَّيَّال"[1043]: اعلم أن الدخان المذكورَ لا نصَّ فيه للمتقدِّمين، **لعدم وجوده في أزمنتهم، وإنما حدث في أواخر القرن العاشر**، فاختلف فيه المتأخرون بالحِلِّ والحرمة، فقال يَحِلُّ ما لا يغيب العقلَ منه سيدي علي الأجهوري[1044]، وألَّف فيه رسالة[1045]، واستدل فيها بكلام جماعةٍ من أهل المذهب وغيرهم، واعتمد ما قاله أكثرُ المتأخرين بعده، وقال بحرمته سيدي إبراهيم اللقاني، وألَّف فيه رسالة نحو الكراستين قال فيها: قد حدث في أواخر القرنِ العاشرِ شيءٌ يقال له الدخان، وللعامة فيه عبارات، فمنهم من يسميه الطابغة، ومنهم من يسميه التنباك، ومنهم من يسميه التتن، ومنهم من يسميه التابعة، ومنهم من يسميه الدخان، أول من جلبه إلى بر الروم الجيلُ المسمى بالإنكليز من النصارى، وأول من أحدثه بأرض المغرب رجلٌ يهودي يزعمونه حكيما، له فيه نظمٌ ونثر، وذكر لهم فيه منافعَ عدة، وزاد عليه أربابُ البطالة كثيرا، وأول من أخرجه ببلاد السودان المجوس، ثم جُلِب إلى مصر، والحجاز، واليمن، والهند، وغالبِ أقطار الإسلام، ففي أوائل شيوعه بمصر دخل به رجلٌ من تافيلان من بلاد المغرب يقال له أحمد بن عبد الله، فسأل عنه شيخَنا وقدوتنا العلامة سالم السنهوري[1046] فأفتاه بالتحريم، ولازم شيخُنا المذكور - رحمه الله تعالى -

(1043) هو البولاقي مصطفى بن رمضان بن عبد الكريم بن سليمان بن رجب البرلسي المصرى أبو يحيى المالكي الشهير بالبولاقي، المتوفى سنة 1262 اثنتين وستين ومائتين وألف. له من الكتب: الخطب السنية للجمع الحسينية. السيف اليماني لمن قال في حل سماع الآلات والأغاني في مجلد. المنهل السيال لمن أراد شرب الزلال شرح منظومة في المسائل الفقهية اهـ. من هدية العارفين 457/2. (ز)

(1044) أبو الحسن علي الأجهوري: المصري أحد شيوخ الفقه والتصوف، والعلوم العربية، شيخ المالكية في الدنيا بوقته، بذاك وصفه العياشي في رحلته. شرح مختصر خليل بشرح حفيل، استمد منه كل من جاء بعده على ما فيه من أغلاط اعتنى المغاربة بتصحيحها، وحاشية عليه لطيفة في نحو عشر كراريس من الله علي بملكها. وله شرح على الرسالة في تآليف أخرى. توفي سنة 1066 ست وستين وألف عن نحو مائة سنة. [الفكر السامي 331/2 , وانظر: شجرة النور الزكية 439/1 - 440]. (ز)

(1045) قال في "شجرة النور الزكية" 440/1 في مؤلفاته: (ورسالتان في شرح الدخان) اهـ. وقال في ترجمة إبراهيم اللقاني 422/1 في مؤلفاته: (ونصيحة الإخوان في شرب الدخان، وعارضه عصريُّه النورُ الأجهوري برسالتين أثبت فيهما الحِلِّيَّة **ما لم يَضُرّ**) اهـ. (ز)

(1046) قال في "شجرة النور الزكية" 418/1 : (أبو النجاة سالم بن محمد السنهوري: مفتي المالكية بمصر وعالمها الإمام الكبير ومفتيها ومحدثها الشهير خاتمة الحفاظ باتفاق، إليه الرحلة من الآفاق، اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره، أخذ عن أئمة كالشمس البنوفري وبه تفقه، وأدرك الناصر اللقاني وأخذ عنه، والنجم الغيطي، وعنه جلة منهم البرهان اللقاني

الإفتاءَ بذلك إلى أن مات, لم يخالفه في ذلك مخالف، وشاهدت ذلك منه سماعا وكتابة، وتابعه على ذلك أهلُ الدين والصلاح من الحنفية، وغيرهم اهـ المراد منه, والحاصل أن الدخان في شربه خلاف بالحل والحرمة[1047], فالورع عدمُ شربه, وبيعُه وسيلةٌ لشربه فيُعطى حكمَه انتهى)[1048].

وقال الشيخ حسن البنا في جواب له في حكم الدخان والتنباك: (الدخان شجرة لم تُعرَف في عهد النبي ﷺ, ولا في القرون الإسلامية الأولى، ولم يُعرَف استخدامُها هذا الاستخدامَ تدخينا أو مضغا.. إلخ، والقاعدة العامة في المحدَثات من هذه الأمور أن يُحكم عليها بآثارها ونتائجها, فما كان منها نافعا استُحِب وطُلِب الانتفاعُ به، وما كان منها ضارا كُرِه وحَرُم بقدر ضرره، وما جرى مجرى العادة ولم تعرف له فائدة ولا ضرر, فهو على الإباحة الأصلية، **وهذا وجهُ اختلاف العلماء في شرب الدخان**)[1049].

وممن نزع إلى إباحته أيضا الإمام الشوكاني, قال الشيخ حسن البنا: (جاء في رسالة "إرشاد السائل إلى أجوبة المسائل" للشوكاني: السؤال الحادي عشر عن شجرة التنباك: هل يجوز استعمالها على الصفة التي يستعملها كثير من الناس الآن أم لا؟

أقول: الأصل الذي يشهد له القرآن الكريم والسنة المطهرة هو أن كل ما في الأرض حلال، ولا يحرم شيء من ذلك إلا بدليلٍ خاص: كالمسكر، والسم القاتل، وما فيه ضرر عاجل أو آجل كالتراب ونحوه؛ وما لم يرد فيه دليلٌ خاصٌّ فهو حلالٌ استصحابا للبراءة الأصلية وتمسُّكا بالأدلة العامة كقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}، {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ} الآية. وهكذا الراجح عندي أن الأصل في جميع الحيوانات الحل، ولا يحرم شيء منها إلا بدليل يخصصه: كذي الناب من السباع، والمخلب من الطير، والكلب أو الخنزير، وسائر ما ورد فيه دليل يدل على تحريمه.

والنور الأجهوري والخير الرملي والمشس البابلي ولازمه والشيخ عامر الشبراوي وسمع منه الأمهات الست، له شرح جليل على المختصر, ورسالة في ليلة النصف من شعبان, وغير ذلك. توفي في جمادى الأولى سنة 1015 وعمره نحو السبعين).

(1047) قال صاحب "شجرة النور الزكية" في ترجمة العلامة أبي محمد عبد الكريم بن محمد الفكون القسنطيني 448/1 : (له تأليف منها: جزءٌ في تحريم الدخان رد على الأجهوري. قلت: ألَّفَ الناسُ في ذلك نحو الثلاثين تأليفا بين محلل ومحرم, والميل إلى التوقف) اهـ. (ز)

(1048) فتح العلي المالك 190/1 - 191

(1049) مجلة المنار: العدد الصادر في جمادى الآخرة من سنة 1359/1940م.

إذا تقرر هذا علمت أن هذه الشجرة التي سماها بعضُ الناس التنباك وبعضهم التوتون، لم يأتِ فيها دليلٌ يدل على تحريمها، وليست من جنس المسكرات ولا من السموم **ولا من جنس ما يَضُرُّ** آجلا أو عاجلا، فمن زعم أنها حرامٌ فعليه الدليل, ولا يفيد مجردُ القال والقيل.

وقد استدل بعضُ أهل العلم على حرمتها بقوله تعالى: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ}, وأدرج هذه الشجرةَ تحت الخبائث بمسلكٍ من مسالك العلة المدونة في الأصول، وقد غَلِطَ في ذلك غلطا بَيِّنًا، فإنَّ كون هذه الشجرة من الخبائث هو محلُّ النزاع، والاستدلالُ بالآية الكريمة على ذلك فيه شوبُ مصادرةٍ على المطلوب، والاستخباثُ المذكور إن كان بالنسبة إلى من يستعملها ومن لا يستعملها فهو باطل, فإن من يستعملها هي عنده من الطيبات لا من المستخبثات، وإن كان بالنسبة إلى بعض هذا النوع الإنساني فقد وُجد منهم من استخبث العسل وهو من أطيب الطيبات، وقد صح أن رسول الله ﷺ لم يأكل الضب، وقال: "أجدني أعافه"؛ فأكله بعضُ الصحابة بمرأًى ومسمعٍ منه ﷺ، ومن أنصف من نفسه وجد كثيرا من الأمور التي أحلها الشارعُ من الحيوانات وغيرها أو كانت حلالا بالبراءة الأصلية وعموم الأدلة، في هذا النوع الإنساني من يستخبث بعضَها, وفيهم من يستطيب ما يستخبثه غيرُه، فلو كان مجردُ استخباثِ البعض مقتضيا لتحريم ذلك الشيءِ عليه وعلى غيره لكان العسلُ ولحوم الإبل والبقر والدجاج من المحرمات؛ لأن في الناس من يستخبث ذلك ويعافه، واللازمُ باطل، فالملزومُ مثلُه، فنقرر بهذا أن الاستدلالَ على تحريم التوتون لكون البعض يستخبثه غلط أو مغالطة. اهـ كلام الشوكاني في هذه المسألة)[1050].

قلت: تأصيلُ الإمام الشوكاني سديدٌ متين لا ننازعه في شيءٍ منه, وإنما ننازعه في تصوُّره للدخان محلِّ الحكم وتحقيقِ المناط فيه, فهو لم يتحقق عنده وصفُ الضرر الموجِبِ للحرمة, فبقي على الأصل في الأعيان وهو الإباحة.

وهو ما نقوله أيضا فيما ذكره ابن عابدين في "حاشيته" حيث قال: (وألَّف في حِلِّه أيضا سيدنا العارف عبد الغني النابلسي رسالة سماها "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان", وتعرض له في كثيرٍ من تآليفه الحسان، وأقام الطامَّة الكبرى على القائل بالحرمة أو بالكراهة, فإنهما حكمان شرعيان لا بد لهما من دليل, ولا دليلَ على ذلك, فإنه لم يثبُت إسكارُه ولا تفتيره **ولا إضرارُه**، بل ثبت له منافعُ، فهو داخلٌ تحت قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة, وأن فرض إضراره للبعض لا يلزم منه تحريمُه على كلِّ أحد، فإنَّ العسل يضر بأصحاب الصفراء الغالبة,

---

(1050) السابق.

وربما أمرضهم، مع أنه شفاءٌ بالنص القطعي، وليس الاحتياطُ في الافتراء على الله تعالى بإثبات الحرمة أو الكراهة اللذين لا بُدَّ لهما من دليل، بل في القول بالإباحة التي هي الأصل)[1051].

قلت: ونحوُه فتوى شيخِ بلادنا محمد الطاهر ابن عاشور بإباحته، فإنها مبنية على البراءة الأصلية، إذ لم يتحقق فيها وصفُ التأثير في العقل الموجب للحرمة، فقد ورد عليه سؤالٌ هذه صورته: "أما بعد، فمنذ يومين اتصلت برسالة من أحد أعيان صفاقس، يطلب فيها بيان حكم الله في بيع حشيشة الدخان، لأنه لا يريد أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه، يقول في الرسالة: وعليه فالمرجو من حضرتكم بيان حكم الله في ذلك مع زيادة بيان حكم مستعمل تلك الحشيشة، ولكم الشكر التام".

فكان جواب الشيخ: (اعلم أن حشيشة الدخان المسماة بالتبغ وبالتنباك هي طاهرة ولا تؤثر في العقل، فيجوز التدخين بها في الفم، ومن قال بتحريم التدخين بها فقد أخطأ، واشتبه عليه الحال، ولذلك لا يلتفت إلى قوله، ولا يُمنع بيعُها ولا التجارة فيها ولا غرسُها، وأما الحشيشة المسماة بالتكروري، فالتدخين بها في الفم حرام، وكذلك تناولها بالأكل، لأن ذلك يخدّر العقل ويفسده، والمخدرات والمفسدات جميعها حرام على ما صرح به الشهاب القرافي في الفرق الأربعين، وعليه فبيعها حرام، لأنها لا تقصد إلا التخدير)[1052].

قلت: فأنت ترى أن مأخذ الشيخ هو عدم ظهور التخدير والإفساد في الدخان، وعليه فلا وجه لتحريمه، ولهذا قضى على المخالِف باشتباه الحال، أي: أن من قال بالحرمة قد اشتبهت عليه حشيشةُ الدخان بالحشيشة المخدرة.

ولهذا قال الشيخ محمود شلتوت: (حَكَمَ بعضُهم بحِلِّه نظرا إلى أنه ليس مسكرا، ولا من شأنه أن يسكر، ونظرا إلى أنه ليس ضارا لكل من يتناوله، والأصلُ في مثله أن يكون حلالا ولكن تطرأ عليه الحرمة بالنسبة فقط لمن يضره ويتأثر به.

وحَكَم بعضٌ آخَرُ بحرمته أو كراهته، نظرا إلى ما عُرف عنه من أنه يحدث ضعفا في صحة شاربه، يفقده شهوة الطعام، ويعرض أجهزته الحيوية أو أكثرها للخلل والاضطراب، وخاصة جهاز القلب والرئتين، ومن قواعد الإسلام العامة أنه يُحَرِّمُ ما يُحَرِّمُ حفظا للعقيدة أو للعقل أو للمال أو للعرض، وأنه بقدر ما يكون للشيء من إضعافِ ناحيةٍ من هذه النواحي،

(1051) حاشية ابن عابدين 459/6

(1052) فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ص 341) / جمع وتحقيق: محمد بن إبراهيم بوزغيبة. قال: وهذه الفتوى من السويسي: الفتاوى التونسية : 851/2 .

يكون تحريمُه أو كراهته, فما عَظُمَ ضررُه عظمت حرمته, وما قل ضرره قلَّت حرمته, والإسلام يرى أن الصحة البدنية لا تَقِلُّ في وجوب العناية بها عن ناحية العقل والمال, وكثيرا ما حرَّمَ الإسلامُ المباحَ إذا كان من شأنه أن يَغلِب ضررُه, بل نراه يحرم العبادة المفروضة إذا تيقن أنها تضر أو تضاعف الضرر.

وإذا كان التبغ لا يحدث سكرا, ولا يفسد عقلا, غير أن له آثارا ضارة, يحسها شاربه في صحته, ويحسها فيه غير شاربه, وقد حلل الأطباء عناصره وعرفوا فيها العنصر السام الذي يقضي - وإن كان ببطء - على سعادة الإنسان وهنائه, وإذن فهو ولا شك أذى وضار, والإيذاء والضرر خبث يحظر به الشيء في نظر الإسلام, وإذا نظرنا مع هذا إلى ما ينفق فيه من أموال, كثيرا ما يكون شاربُه في حاجةٍ إليها, أو يكون صرفها في غيره أنفع وأجدى, إذا نظرنا إلى هذا الجانب عرفنا له جهة مالية تقضي في نظر الشريعة بحظره وعدم إباحته.

ومن هنا نعلم – أخذا من معرفتنا الوثيقة بآثار التبغ السيئة في الصحة والمال – أنه مما يَمْقُتُه الشرع ويكرهه, **وحكمُ الإسلام على الشيء بالحرمة أو الكراهة لا يتوقف على وجود نصٍّ خاص بذلك الشيء**, فلِعَلَلِ الأحكام وقواعد التشريع العامة قيمتُها في معرفة الأحكام, وبهذه العلل وتلك القواعد كان الإسلامُ ذا أهلية قوية في إعطاء كل شيء يستحدثه الناسُ من حِلٍّ أو حرمة, وذلك عن طريق معرفة الخصائص والآثار الغالبة للشيء, فحيث كان الضررُ كان الحَظْر, وحيث خلص النفع أو غلب كانت الإباحة, وإذا استوى النفع والضرر كانت الوقاية خيرا من العلاج)[1053].

ولهذا فقد أورد المباركفوري في "شرح الترمذي" ما قرره الشوكاني وتعقبه في نفيه الضررَ فقال: (تنبيه: اعلم أن بعض أهل العلم قد استدل على إباحة أكل التنباك وشرب دخانه بقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}, وبالأحاديث التي تدل على أنَّ الأصلَ في الأشياء الإباحة.

قال القاضي الشوكاني في "إرشاد السائل إلى أدلة المسائل" بعد ما أثبت أن كل ما في الأرض حلالٌ إلا بدليلٍ ما لفظُه: إذا تقرر هذا علمت أن هذه الشجرة التي سماها بعض الناس التنباك وبعضهم التوتون لم يأت فيها دليلٌ يدل على تحريمها, وليست من جنس المسكرات ولا من السموم ولا من جنس ما يضر آجلا أو عاجلا, فمن زعم أنها حرام فعليه الدليل, ولا يفيد مجرد القال والقيل انتهى.

(1053) الفتاوى لمحمود شلتوت (ص 383 - 385)

قلت: لا شك في أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة لكن بشرط عدم الإضرار, وأما ما إذا كانت مُضِرَّة في الآجل أو العاجل فكَلَّا ثم كلا, وقد أشار إلى ذلك الشوكاني رحمه الله بقوله (ولا من جنس ما يضر آجلا أو عاجلا), وأكلُ التنباك وشرب دخانه بلا مرية وإضراره عاجلا ظاهرٌ غير خفي, وإن كان لأحدٍ فيه شكٌّ فليأكل منه وزن ربع درهم أو سدسه, ثم لينظر كيف يدور رأسُه وتختل حواسُّه وتتقلب نفسُه حيث لا يقدر أن يفعل شيئا من أمور الدنيا أو الدين, بل لا يستطيع أن يقوم أو يمشي, وما هذا شأنه فهو مضر بلا شك, فقول الشوكاني (ولا من جنس ما يضر آجلا أم عاجلا) ليس بصحيح. وإذا عرفت هذا ظهر لك أنَّ إضرارَه عاجلا هو الدليلُ على عدم إباحة أكلِه وشرب دخانه, هذا ما عندي, والله تعالى أعلم)[1054].

وقال الشيخ حسن البنا في جوابه المذكور: (والمعروف أن الدخان يسبب أضرارا صحية كثيرة نتيجة التسمم (النيكوتيني), ومن هذه الأضرار - كما قال الأطباء - ازدياد ضربات القلب وعدم انتظامها، وسوء الهضم، وتهييج الغشاء المخاطي للشعب الرئوية, فيورث السعال المزمن وسوء حركة التنفس، فلا يمكن للشخص إجهاد نفسه من غير أن يعتريه الإنهاك، وضعف النظر عادة يكون من بعض هذه النتائج، وربما أدى إلى عمى جزئي، وكذلك تصاب الدورة الدموية بآفات أهمها سرعة حركة القلب وتصلب الشرايين، وقد يورث ذلك القلب ضعفا مستمرا يؤدي إلى السكتة القلبية بغير ألم أو سابقة إنذار، وكما تحدث هذه الأضرار الصحية بالتدخين، تحدث كذلك بالمضغ، بل هي في المضغ أشدُّ وأوضح؛ لشدة تأثير النيكوتين الذي يتخلف معظمه في الفم بالمضغ، وقد حدثت الوفاة لبعض الناس الذين مضغوه، وكذلك توفي رجل أراد تهريب الدخان (من الجمرك) بأن خبأه تحت ملابسه ملاصقا لجلده، والتدخين يرفع ضغط الدم وينبه العصب الرئوي المعدي فيهبط القلب، وهذا هو سبب الأرق بعد الإكثار من التدخين.

وهو بعد هذه الأضرار الصحية إسرافٌ في المال بغير سبب، فهو إضاعة له وتبذير، وقد نُهينا عن التبذير وإضاعة المال، وقد أثبتت الإحصائيات أن المدخن ينفق في الدخان أربعة أمثال ما يصرفه في الملبس، وهو عبث فارغ لا فائدة ترجى من ورائه، والعاقل بله المؤمن ينزه نفسَه عن أن يضيع وقته في العبث، فهو ضار ولا شك، وقد نفى الإسلام الضرر والضرار.

وقد يقال: إن هذه الأضرار جميعا إنما تحدث حين الإفراط لا حين الاعتدال فيه والتقليل منه، والجواب على ذلك أن يقال: وأين ضمان الاعتدال، وقد أثبتت الإحصائيات

(1054) تحفة الأحوذي 324/5 - 325



الدقيقة أن الاعتدال نادرٌ بين المدخنين، فسهولة تناول اللفافة وتحكم العادة وما يتخيله المدخن من لذة التدخين كل ذلك يجره إلى الإفراط، حتى أنه ليشعل اللفافة من الأخرى بشكل ميكانيكي من غير أن تكون في نفسِه حاجةٌ إلى التدخين، وكثيرٌ من المدخنين من هالته كثرة أعقاب اللفائف التي استهلكها بعد أن ينتهي من عمله أو وحدته.

وإذا تقرر هذا, فالذي يظهر لي أن تعاطي الدخان تدخينا بأية كيفية أو مضغا أو سعوطا بأية كيفية كذلك: حلالٌ بأصله - إذ الأصلُ في الأشياء الإباحة - حرامٌ لغيره، وهو ما يترتب عليه من الأضرار، والقليلُ منه يُلحَق بالكثير سدا للذريعة ومنعا للقدوة الفاسدة، وأما التداوي بتعاطيه فجائزٌ بالقدر الذي يتم به الغرض، ومثله في هذا التنباك والقات وما جرى مجراها.

ولهذا أنصح للمدخنين من المسلمين أن يقلعوا عن هذه العادة ولو بالتدريج، والذين لم يعتادوا هذه العادة أن يحذروها ما استطاعوا.

ذلك ما ظهر لي في هذه المسالة، وأنا على استعدادٍ للرجوع عنه إذا ما نُبِّهْتُ إلى غيره مما هو أولى بالاتباع، والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل) اهـ جواب الشيخ حسن البنا[1055].

قلت: ثبوتُ ضرره لا ينبغي التوقُّفُ فيه, قال الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه "جوامع الآداب" : (قد ثبت لدى الباحثين المحققين من الأطباء مضراته العديدة). ثم ساق طرفا صالحا منها[1056].

وله "رسالة في الشاي والقهوة والدخان", في بابها الثالث المخصوصِ للدخان عقد الفصل الرابع في (مضرات التدخين)[1057], أورد فيه الشيءَ الكثير الذي لا يُبقي للناظر فيه ريبة في ضرره وخبثه.

وقد قال ابن القيم: (إذا أشكل على الناظر أو السالك حكمُ شيء: هل هو الإباحة أو التحريم؟ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته, فإن كان مشتمِلا على مفسدةٍ راجحةٍ ظاهرة, فإنه يستحيل على الشارع الأمرُ به أو إباحتُه, بل العلمُ بتحريمه مِن شرعِه قطعيٌّ)[1058].

هذا والقاسميُّ توفي سنة (1322هـ) ما يوافق سنة (1913م), وقد كان من جملة من نقل عنهم الأطباءُ الذين هم أهلُ الشأن في الحكم بالضرر أو عدمه, وهذا حق كل مسألة فقهية

(1055) مجلة المنار: العدد الصادر في جمادى الآخرة من سنة 1940/1359م.

(1056) جوامع الآداب (ص 88 - 89)

(1057) رسالة في الشاي والقهوة والدخان (ص 35 - 40)

(1058) مدارج السالكين 493/1

يتوقف النظر الشرعي فيها على مقدمةٍ تتعلق بعلم الطب، فيكون نظرُ الفقيه فيها تابعا لنظر الطبيب.

ولهذا لما ذكر ابن السبكي في "طبقاته" من غرائب الفوائد عن أبي حيان أنه قال في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" : إن الداء الذي يعتري كثيرا من الكلاب ويقال له الكلب يَعْرِضُ للجِمَال أيضا قال: فإذا كلب الجمل لم يُؤكَل لحمُه، قال ابن السبكي: (وما ذكره من عدم الأكل ظاهرٌ **إن قالتِ الأطباءُ** إنه مُؤْذٍ)[1059].

ولهذا أيضا فإنَّ مِن الفقهاء مَن كَرِه استعمالَ الماء المشمَّس[1060] لِمَا ثبت عنده مِن ضرره المقرَّر في الطب.

قال القاضي سند في "الطراز" : (فرعٌ: وكُرِهَ الوضوءُ بالماء المسخَّن بالشمس من جهة الطب)[1061].

وقال القاضي عياض في "قواعده" : (والحقُّ أنَّ التجربة إن قضت بضررِ استعمالِه فالقولُ بالكراهة ظاهرٌ - وإن لم يَصِحَّ ما روي - لِمَا عُلِم شرعا مِن طَلَب الكف عما يَضُرُّ عاجلا. ولم يلزم بما قيل تحريمُ استعماله، لأن ما لا يستلزم الضرر إلا نادرا لا يَحرُم الإقدامُ عليه، لغلبة السلامة، بخلاف ما استلزمه غالبا، فإنَّ الإقدامَ عليه ممتنع، لأنَّ الشرع أقام الظنَّ مقام العلم في أكثر الأحكام انتهى)[1062].

وقال ابن حجر المكي في جوابٍ له عن حكم استعمال الماء المشمس: (ما نَدَر ترتُّبُ الضررِ عليه لا يَحْرُم كما صرح به ابن عبد السلام، وجعل منه المشمس، إذ هو من حيث هو لا بالنسبة لمزاجٍ مخصوص لا يترتب عليه الضررُ إلا نادرا كما صرح به رئيسُ الأطباء ابنُ النفيس في شرح التنبيه)[1063].

وقال الشرواني في حاشيته على "التحفة" لابن حجر المكي: (فائدة: ذكر الشارح في حاشيته هنا في أسباب الضرر كلاما طويلا ملخصه: أن ما لا يتخلف مسبَّبُه عنه إلا معجزةً أو كرامة لِوَلِيٍّ يحرمُ الإقدام عليه، وكذا يحرم ما يَغلِب ترتبُ مسبَّبه عليه وقد ينفك عنه نادرا،

(1059) طبقات الشافعية الكبرى 5/288 - 289

(1060) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 39/363 - 364

(1061) مواهب الجليل 1/78

(1062) السابق 1/79

(1063) الفتاوى الفقهية الكبرى 1/9

وأما ما لم يترتبْ سببُه عليه إلا نادرا كالمشمس فيكره الإقدامُ عليه, وكذا ما استوى طرفَا حصولِه وعدمِه اهـ كردي)[1064].

ثم قد قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير: (هذه الكراهة طبية لا شرعية, لأنَّ حرارة الشمس لا تمنع من إكمال الوضوء أو الغسل, بخلاف الكراهة بعدُ في قوله "ما لم تشتد حرارته" فإنها شرعية, والفرق بين الكراهتين أن الشرعية يثاب تاركُها بخلاف الطبية, وما قلناه من أنها طبية هو ما قاله ابن فرحون, والذي ارتضاه ح أنها شرعية)[1065].

قلت: لا وجه للفرق بين الكراهة الطبية والشرعية, إذ المقصود بالكراهة الطبية ثبوت الضرر فيه من جهة الطب, والشرع لا يقر الضرر بل يدفعه ويرفعه, فكيف لا يكون مكروها شرعا ما ثبت ضررُه طبا؟! ولكنْ ظاهرٌ أنَّ سببَ ميلِ الدسوقي إلى عدم الكراهة هو قَصْرُه النظرَ على إكمال الوضوء, وهو إسباغُه وإحسانه المطلوبُ شرعا, فلما كان استعمالُ الماء المشمس غيرَ مفوّتٍ للإكمال, لم يَرَ موجبا لكراهته, لكن من قال بكراهته ليس هذا مأخذه, وإنما هو كونه سببَ ضررٍ مقرَّرٍ طبا, ولما كان معلوما من الشريعة دفعها للضرر, لزم أن يكون هذا النوع من الماء مطلوبا الكفُّ عنه شرعا, وذلك يحصل بالحكم عليه بالكراهة.

ولهذا قال الشهاب القليوبي في حاشيته على الجلال: (**وكراهته شرعية، وإن كان أصلُها الطب**, فيثاب تاركها امتثالا، ولذلك حَرُمَ على مَن ظن فيه الضررَ بعَدْلٍ)[1066].

قلت: وهذا هو قضية قول الإمام الشافعي في "الأم" : (ولا أكره الماء المشمس إلا من جهة الطب)[1067], قال زكريا الأنصاري: (أي: إنما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطِبُّ محذورا فيه)[1068].

قال الحطاب: (قال ابن فرحون: إذا قلنا بالكراهة, فالظواهر أنها كراهةُ إرشادٍ من جهة الطب وليست كراهة شرعية, والفرق بينهما أن الكراهة الشرعية يُثاب تاركُها انتهى. **قلت: في هذا الكلامِ نظرٌ**, لأنه حيث نهى الشرعُ عن شيءٍ أثيب على تركه, كمن ترك أكل السم امتثالا لنهي الشرع عن التسبب في قتل النفس, وهو ظاهر, وكلامُ ابن الإمام السابق فيه إشارة إلى

(1064) تحفة المحتاج 75/1

(1065) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 45/1

(1066) حاشية القليوبي 22/1

(1067) الأم 16/1

(1068) أسنى المطالب 8/1



ذلك، وذكر النووي عن بعض الشافعية نحو ما قال ابن فرحون وقال: هذا خلاف المشهور)[1069].

قلت: والنووي في كتابه "المنهاج" قرر الكراهة، وحملها الشراح على الشرعية، وهو المذهب[1070]، لكنه في "شرح المهذب" اختار عدمَ الكراهة مطلقا.

وخلافه هذا في "المجموع" إنما هو في التفريع لا في التأصيل، لأنه لا يخالف في أن ما ثبت ضررُه طبا ثبتت كراهته شرعا، وإنما خلافه في هذا الفرع المعين بادعائه انتفاءَ الضرر فيه، ولهذا لما بين ضعف ما ورد في المسألة من الأثر قال: (فحصل من هذا أن المشمس لا أصل لكراهته، ولم يثبت عن الأطباء فيه شيء، فالصوابُ الجزمُ بأنه لا كراهة فيه، وهذا هو الوجه الذي حكاه المصنف وضعفه، وكذا ضعفه غيرُه، وليس بضعيفٍ، بل هو الصواب الموافق للدليل ولنص الشافعي فإنه قال في الأم: لا أكره المشمس إلا أن يكره من جهة الطب. كذا رأيته في الأم، وكذا نقله البيهقي بإسناده في كتابه معرفة السنن والآثار عن الشافعي)[1071].

قلت: ولا تناقض بين قولنا السالف بأن كراهة الماء المشمس هو قضية كلام الشافعي، وقول النووي هنا في خلافه إنه الموافق لنص الشافعي، لأن الشافعي علق القول بالكراهة على ثبوت الضرر طبا، فمن ثبت عنده الضرر جعل القول بكراهته قضية كلام الشافعي، ومن لم يثبت عنده ضررٌ عكَس، كما لا يخفى.

قال الحطاب: (وقد جزم النووي في منهاجه بكراهة المشمَّس، قال الشافعية: وقوله لم يثبت عن الأطباء فيه شيء، ليس كذلك، فقد قال ابن النفيس في شرح التنبيه: إن مقتضى الطب كونه يورث البرص. قال ابن أبي شريف: وهو عمدة في ذلك انتهى)[1072].

وأما قول المقري في "قواعده" : (أما علته الطبية فليس مِثلُها في الخفاء مما تُبنَى عليه الحنيفية الأمية)[1073]، فمحلُّ نظر، إذ الطب من فروض الكفايات لا الأعيان حتى تلزم المشقة، وعلى هذا فالعبرة بقول الأطباء سواء كان الأمر ظاهرا أم خفيا، فلسنا مكلَّفين بتحقيق العلم بذلك وإنما يكفينا تقليدُ أصحاب الشأن، ولهذا لما مثل السنوسي للحكم العادي - وهو ما كانت

(1069) مواهب الجليل 79/1

(1070) مغني المحتاج 119/1 - 120

(1071) المجموع شرح المهذب 87/1

(1072) مواهب الجليل 79/1

(1073) القواعد للمقري (ص 93)



معرفة الإثبات فيه والنفي حاصلة بواسطة التكرر والتجربة - بقولنا: شراب السكنجبين يسكن الصفراء, فإن هذا الحكم لم يثبت له إلا بواسطة التكرر والتجربة حتى عُرف أنه ليس باتفاقي, قال: (فإن قلت: ها نحن نثبت هذا الحكمَ للسكنجبين تقليدا للأطباء وإن لم يتكرر عندنا ولا جربناه. قلت: إنما أثبتنا فيه هذا الحكم بواسطة التجربة التي صدَّقنا فيها الأطباءَ, **وليس من شرط التكرر والتجربة في الحكم العادي أن يكونوا من كل واحد**, بل هو المستنَد لثبوت الحكم العادي وإن حصل من البعض الموثوقِ بتجربته)[1074].

قلت: فالحاصل أن تصور المحكوم عليه إن كان متوقفا على علم أجنبي عن علوم الشريعة, وجب الرجوعُ فيه لأهله الثقات, لأنَّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره, كما قال في "أبجد العلوم" : (كل من يحكم على شيءٍ فإنما يحكم عليه بما يناسب الصورة الحاصلة منه في ذهنه)[1075], فحتى يسلم الحكم لا بد من سلامة تصوُّرِ المحكوم عليه.

(تحقيق المناط)

وقد أشرت آنفا إلى أن هذا الضرب من النظر متعلق بـ"تحقيق المناط", ومعنى تحقيق مناط الحكم في الفرع هو: (بيان وجود المناط فيه برُمَّتِه وكمال صفاته) كما قال الغزالي[1076].

سُمِّيَ "تحقيقَ المناط" لأن المناط، وهو الوصف، عُلِم أنه مناطٌ وبقي النظرُ في تحقيق وجوده في الصورة المعيَّنة[1077]. قال ابن دقيق العيد: (وتعبيرُهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما عُلِّق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يُفهَم عند الإطلاق غيرُه)[1078].

قال الشاطبي في "الموافقات" : (قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط[1079]، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن **المقصود من هذا**

(1074) شرح المقدمات (ص 74)

(1075) أبجد العلوم (ص 209)

(1076) أساس القياس (ص 37)

(1077) البحر المحيط 324/7

(1078) السابق 322/7

(1079) جاء في "الموسوعة" : (تحقيق المناط عند الأصوليين: هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفة تلك العلة بنص أو إجماع أو استنباط، فإثباتُ وجود العلة في مسألةٍ معينة بالنظر والاجتهاد هو تحقيقُ المناط). [الموسوعة الفقهية الكويتية 232/10] قال الشيخ محمد الحجوي: (ومن هذا: الاجتهادُ في تقدير المقدرات

الاجتهاد إنما هو العلمُ بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى)[(1080)].

قال الشيخ محمد الخضر حسين في تعليقه على هذا الموضع: (خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يُرَخَّص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريضٍ ليرخص له أو لا يرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطرق الموصلة: هل يَحصُل ضررٌ فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحدٍ من الأمرين، وإنما يُعرَف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف).

قلت: لأن المطلوب هنا - وهو الحكم الفقهي - لازمٌ لمقدمتين اثنتين, الأولى: أن من يحصل له الضرر بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم, والثانية: أن فلانا من الناس بعينه هل يناله الضرر باستعمال الماء أم لا؟ وأنت خبير بأن المقدمة الأولى مأخذها الشرع لا غير, وأما الثانية فلا يرجع النظر فيها إلى الشرع البتة, بل هي نظر في الواقع وما تقتضيه العادة والتجربة في مثل حال فلان المخصوص.

قال الغزالي: (إنَّ النتيجة تُستثمر من الازدواج بين الأصلين, كما ذكرنا وجهَ الازدواج في كتاب "محك النظر", وذلك كقولنا في الفقه: "كل مسكر حرام, والنبيذ مسكر, فهو إذن حرام", و"كل غرر منهي عنه, وبيع الغائب بيع غرر, فهو إذن منهي عنه", وهذا دليلٌ يُبتنى على إثبات أصلين, وقد ينازع الخصم في قولنا: "كل مسكر حرام, وكل غرر منهي عنه", وسبيل إثباته النقل, وقد ينازع في الثانية, وهو أن بيع الغائب بيع غرر, فيلزم إثبات الغرر فيه بطريقه)[(1081)].

كمثلية جزاء الصيد, فإنَّ مناط الحكم وهو إيجاب المثل معلومٌ من النص, قال تعالى: {فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ}, وتحقيقه هو الحكم بأنَّ البقرة مماثلةٌ لحمار الوحش, فينتظم الاجتهاد من أصلين, لا بد من المثل, وهذا معلوم بالنص, وكون البقرة مثلا، وهذا منظون، وهكذا قيم المتلفات، وقدر الكفاية في النفقات، وكون هذه الجهة في هذا المسجد هي القبلة, ولا خلاف بين الأمة أن هذا النوعَ من الاجتهاد موكولٌ لأربابه في كل زمان وكل مكان, لا قائلَ بتحجيره, ولا يُتصور خلوُّ الزمان النبوي عن مثله، فقد كانت الصحابة تذهب للبعوث والولايات في الآفاق، فغير ممكن عدمُ عملهم بمثل ما ذكر، أو توقفهم في كلِّ جزئية على النص الخاص بها). [الفكر السامي 132/1 - 133]

(1080) الموافقات 128/5

(1081) أساس القياس (ص 27)

فأنت ترى أن الأصل الثاني طريقُه غيرُ طريقِ النقل, والنظرُ في طريق إثباته هو الاجتهادُ المعبَّرُ عنه بـ"تحقيق المناط", فبان ما قرره الشاطبي من عدم توقفه على معرفة مقاصد الشرع.

وقد مثل لذلك الغزالي بما يزيد المحلَّ بيانا ووضوحا, فقال: (ومثالُ النظر في تحقيق وجود المناط في محل النزاع: أنه إذا بان لنا بالنص – مثلا – أن الربا مَنوطٌ بوصف الطُّعْم بقوله: "لا تبيعوا الطعام بالطعام", أو بتصريحه – مثلا – بأنه لأجل الطعام, فيتصدى لنا طرفان في النفي والإثبات واضحان: أحدهما: الثياب والعبيد والدُّور والأواني, فإنها ليست مطعومة قطعا. والثاني: الأقوات والفواكه والأدوية, فإنها مطعومة قطعا. وبينهما أوساطٌ متشابهة ليس الحكمُ فيها بالنفي والإثبات جليا كدهن الكتان ودهن البنفسج والطين الأرمني والزعفران, وأنها معدودة من المطعومات أم لا؟ فيحتاج إلى نوعٍ من النظر في تحقيق معنى الطعم فيها أو نفيه عنها.

وكذلك إذا بان بالنص أن التفاضل في الربويات جائز عند اختلاف الجنس محرم عند اتحاده, فلا يخفى علينا مناط الحكم فإنه مُنَقَّحٌ منصوص عليه, ولكن قد يخفى في بعض المواضع تحقيقُ وجودِ هذا المناط, إذ فيه أيضا طرفٌ جَلِيٌّ في اختلاف الجنسية كاللحم بالإضافة إلى الفواكه, والفواكه بالإضافة إلى الأقوات, وطرف في مقابلته جلي في اتحاد الجنس كالبر بالبر والعنب بالعنب والتمر بالتمر, وإن اختلف البران في البياض والحمرة, والعنبان في السواد والبياض, والتمران في أن أحدهما صيحاني والآخر عجوة, ويتوسط بينهما أوساط متشابهة كلحم الغنم والبقر وأنهما جنس واحد لاتحاد الاسم أو جنسان لاختلاف الأصول؟ وكذا في الأدهان والخلول, وكذا الخل مع العصير, والحصرم مع العنب, وأنَّ اختلافهما اختلافُ صنفٍ كالمعز والضأن أو اختلاف جنس كالقثاء والقثد؟

وكذلك إذا بان لنا بالنص أن بيع الغرر منهيٌّ عنه, فنعلم أن بيع الآبق والطير في الهواء والسمك في الماء غرر, وبيع العبد الغائب المطيع ليس بغرر, أما بيع الحمام الغائب نهارا – اعتمادا على رجوعها بالليل – هل هو غرر؟ وبيع الغائب هل هو غرر؟ وبيع المشموم دون الشم هل هو غرر؟ وبيع ما استُقصي وصفُه هل هو غرر؟ فكل ذلك خفي لا مبين.

هذا مما يكثر, بل لا لفظ من ألفاظ إلا وتنقسم الأشياء بالإضافة إليه إلى ثلاثة أقسام: منها ما يعلم قطعا خروجه منه, ومنها ما يعلم قطعا دخوله فيه, ومنها ما يتشابه الأمر, ويكون تحقيق ذلك مدركا بالنظر العقلي المحض, وهو – على التحقيق – تسعة أعشار نظر الفقه, فتسعة أعشار الفقه النظرُ فيه عقلي محض, وإنما يُدرَك بالموازين الخمسة التي ذكرناها,

وليس في شيءٍ من ذلك قياس. بل يرجع ذلك إلى إثبات أصلين ولزوم نتيجةٍ منهما, إما بطريق العموم, أو الدلالة, أو الفرق, أو النقض, أو السبر والتقسيم, كما سبق.

وتلك الأصول التي تدرك النتيجة بها:

تارة تقتبس من اللغة فيما يبنى على الاسم كما في الأيمان والنذور وجملة من أحكام الشرع.

وتارة تبنى على العرف والعادة كما في المعاملة, ومنه يؤخذ تحقيقُ معنى الغرر وتحقيق معنى الطعم في الدهن البنفسج والكتان والزعفران وغيرها.

وتارة تبنى على محض النظر العقلي كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف, فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياءُ أصنافا متغايرة مع استواء الماهية, وذلك من أدق مدارك العقليات.

وتارة تبنى على مجرد الحس كقوله: {فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ}, فبالحس يدرك بأن البدنة مثل النعامة, والبقرة مثل حمار الوحش, والعنز مثل الظبي.

وتارة تبنى على النظر في طبيعة الأشياء وجِبِلَّتِها وخاصيتها الفطرية, فإن الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمان عاد طاهرا, ولو زال بإلقاء المسك والزعفران لم يعد طاهرا, لأنهما ساتران للرائحة لا مزيلان لها, ولو زال بإلقاء التراب ففيه قولان, ثم منشأ هذا النظر أن التراب مزيل أم ساتر؟ وإلا فالعلة معلومة محررة وهو زوال التغير, فإن كان التراب في علم الله مزيلا فهو معيد للطهارة قطعا, وإن كان ساترا فهو غير معيد للطهارة قطعا, فطريق معرفة ذلك البحثُ عن طبيعة التراب ومناسبته للماء, وهو نظر عقلي محض.

فهذه خمسة أصناف من النظريات, وهي: اللغوية, والعرفية, والعقلية, والحسية, والطبيعية, وفيه أصناف أخر يطول تعدادها, وهو – على التحقيق – تسعة أعشار النظر الفقهي, وليس في شيء منها قياسٌ ورد غائب إلى شاهد وإلحاق فرع بأصل, بل هو طلبٌ لوجودِ العلة التي هي مناط, حتى إذا عُلم وجودُها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومُه بدليل, فيتناوله بعمومه, كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر أدخلناه تحت قوله: "كل مسكر حرام", وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعومٌ أدخلناه تحت قوله: "لا تبيعوا الطعام بالطعام", وإذا عرفنا أن بيع الغائب غرر أدخلناه تحت نهيه عن بيع الغرر, وإذا عرفنا أن لحم الغنم ليس من جنس لحم

البقر جَوَّزْنا فيه التفاضلَ وأدخلناه تحت قوله: "وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم"، وإذا عرفنا أن النباش يسمى سارقا وآتي البهيمةِ يسمى زانيا والنبيذ يسمى خمرا أدخلنا تحت قوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ}، وتحت قوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي}، وتحت قوله: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ}، وليس في شيءٍ من هذا قياسٌ وإلحاقُ فرع بأصل)[1082].

قلت: ولهذا فإن نفاة القياس لا يدفعونه، وإنما ينازعون في "تخريج المناط" وهو كما قال الزركشي: (الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرُّضٍ لبيان علته أصلا. وهو مشتق من الإخراج، فكأنه راجعٌ إلى أنَّ اللفظ لم يتعرض للمناط بحال، فكأنه مستورٌ أخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة، ولهذا سمي تخريجا. بخلاف "التنقيح" فإنه لم يُستخرج، لكونه مذكورا في النص، بل نُقِّح المنصوصُ وأخذ منه ما يصلح للعلية وتُرك ما لا يصلح. قال الغزالي: وهذا الاجتهاد، القياسُ الذي وقع الخلاف فيه)[1083]، وقال ابن تيمية: (وأما تخريج المناط وهو: القياس المحض وهو: أن ينص على حكم في أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها فيستدل على أن غيرها مثلها إما لانتفاء الفارق؛ أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل؛ فهذا هو القياس الذي تُقِرُّ به جماهيرُ العلماء ويُنكره نفاة القياس)[1084].

قال: (أما تحقيق المناط فهو متفق عليه بين المسلمين، وهو أن ينص الله على تعليق الحكم بمعنًى عامٍّ كلي، فيُنظَر في ثبوته في آحاد الصور أو أنواع ذلك العام، كما نص على اعتبار العدالة وعلى استقبال الكعبة وعلى تحريم الخمر والميسر وعلى حكم اليمين وعلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك، فينظر في الشراب المتنازَع فيه: هل هو من الخمر أم لا؟ كالنبيذ المُسْكِر، وفي اللعب المتنازَع فيه كالنرد والشطرنج هل هو من الميسر أم لا؟ وفي اليمين المتنازع فيها كالحَلِف بالحج وصدقة المال والعتق والطلاق والحرام والظهار: هل هي داخلة في الأيمان فتُكَفَّر؟ أم في العقود المحلوف بها فيلزم ما حلف به؟ أم لا يدخل لا في هذا ولا في هذا، فلا يلزمه شيءٌ بحال؟ كما ينظر فيما وقعت فيه دم أو ميتة أو لحم خنزير من الماء والمائعات ولم يتغير لونُه ولا طعمه، بل استهلت النجاسات فيه واستحالت، أو رفعت منه

(1082) أساس القياس (ص 37 - 42)

(1083) البحر المحيط 324/7

(1084) مجموع الفتاوى 17/19



واستحال فيه ما خالطه من أجزائها، فينظر في ذلك: هل يدخل في مسمى الماء المذكور في القرآن والسنة، أو في مسمى الميتة والدم ولحم الخنزير؟)(1085).

وقال أيضا: (والناس كلُّهم متفقون على الاجتهاد والتفقه الذي يُحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعيَّنة تحت الأحكام الكلية العامة، التي نطق بها الكتابُ والسنة. وهذا هو الذي يسمى تحقيق المناط، كالاجتهاد في تعيين القبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عدل الشخص المعين، والنفقة بالمعروف للمرأة المعينة، والمِثْل لنوع الصيد أو للصيد المعين، المثل الواجب في إتلاف المال المعين، وصلة الرحم الواجبة، ودخول أنواع من المسكرات في اسم الخمر، وأنواع من المعاملات في اسم الربا والميسر، وأمثال ذلك مما فيه إدخالُ أعيانٍ تحت نوع، وإدخالُ نوعٍ خاص تحت نوعٍ أعمَّ منه. فهذا الاجتهادُ مما اتفق عليه العلماء، وهو ضروريٌّ في كل شريعة، فإنَّ الشارع غايةُ ما يمكنه بيانُ الأحكام بالأسماء العامة الكلية، ثم يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخصُّ منها تحتها من الأنواع والأعيان. وقد احتج مَن احتج من الأئمة المثبتين للقياس عليه بمثل هذا القياس، وأن القرآن العزيز ورد بمثل هذا في القبلة، وجزاء الصيد، وعدل الشخص، ونحو ذلك. وهذا لا حجة فيه، فإن مثل هذا لا نزاع فيه، وهو ضروريٌّ لا بد منه، ولا يمكن إثباتُ حكمِ النوعِ - أو عين - إلا بمثل هذا. ونفاة القياس لا يسمونه قياسا، وإن سماه المسمي قياسا كان نزاعا لفظيا. والتحقيق أنَّ دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب، هو من قياس الشمول، وأنَّ تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض، هو من قياس التمثيل، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل. ونفاة القياس المعروفون بالسنة لا ينازعون في العموم، وإن سماه المسمي قياسا كليا، بل هو عمدتُهم وعصمتهم، هو واستصحابُ الحال)(1086).

قلت: والذي يتصل بغرضنا من هذا هو بيان أن هذا الضرب من النظر المسمى "تحقيق المناط" يستفاد من غير طريق النقل والشرع.

ولهذا قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (وقول القائل: "إن هذا غرر ومجهول" فهذا ليس حظَّ الفقيه، ولا هو من شأنه، وإنما هذا من شأن أهل الخبرة بذلك, فإنْ عَدُّوه قمارا أو غررا فهم أعلمُ بذلك، وإنما حَظُّ الفقيه: يحل كذا؛ لأن الله أباحه ويحرم كذا؛ لأن الله حرمه، وقال الله وقال رسوله، وقال الصحابة, وأما أن يرى هذا خطرا وقمارا أو غررا فليس من شأنه

(1085) منهاج السنة النبوية 474/2 - 475

(1086) درء تعارض العقل والنقل 336/7 - 338 , وانظر: الرد على المنطقيين (ص 94 - 96)



بل أربابُه أخبرُ بهذا منه، والمرجعُ إليهم فيه، كما يُرجع إليهم في كون هذا الوصف عيبا أم لا، وكونِ هذا البيع مربحا أم لا، وكونِ هذه السلعة نافقة في وقت كذا وبلد كذا، ونحوِ ذلك من الأوصاف الحسية، والأمور العرفية، فالفقهاءُ بالنسبة إليهم فيها مثلهم بالنسبة إلى ما في الأحكام الشرعية)[1087].

وقال ابن تيمية: (وكون المبيع معلوما أو غيرَ معلوم لا يُؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم[1088]، بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء, وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها. وقد قال الله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ}, والإيمان بالشيء مشروطٌ بقيام دليلٍ يدل عليه، فعُلِم أنَّ الأمورَ الغائبة عن المشاهدة قد تعلم بما يدل عليها, فإذا قال أهل الخبرة: إنهم يعلمون ذلك كان المرجع إليهم في ذلك دون من لم يشاركهم في ذلك وإن كان أعلمَ بالدين منهم, كما قال النبي ﷺ لهم في تأبير النخل: "أنتم أعلم بدنياكم, فما كان من أمر دينكم فإليّ". ثم يترتب الحكم الشرعي على ما تعلمه أهلُ الخبرة كما يترتب على التقويم والقيافة والخَرْص وغير ذلك)[1089].

وقال ابن القيم في "بدائع الفوائد" : (فائدة: الفرق بين دليل مشروعية الحكم وبين دليل وقوعِ الحكم, فالأولُ متوقِّفٌ على الشارع, والثاني يُعلَم بالحس أو الخبر أو العادة.

فالأول: الكتاب والسنة ليس إلا, وكلُّ دليلٍ سواهما يُستنبَط منهما.

والثاني: مثل العلم بسبب الحكم وشروطه وموانعه.

فدليل مشروعيته يُرجع فيه إلى أهل العلم بالقرآن والحديث, ودليلُ وقوعه يُرجع فيه إلى أهل الخبرة بتلك الأسباب والشروط والموانع.

ومن أمثلة ذلك: بيع المغيَّب في الأرض من السلجم والجزر والقلقاس وغيره, فدليلُ المشروعية أو منعها موقوفٌ على الشارع لا يُعلم إلا من جهته, ودليلُ سبب الحكم أو شروطه أو مانعه يُرجع فيه إلى أهله, فإذا قال المانع من الصحة: هذا غرر, لأنه مستور تحت الأرض, قيل: كون هذا غررا أو ليس بغرر يرجع إلى الواقع لا يتوقف على الشرع, فإنه من الأمور العادية

(1087) إعلام الموقعين 4/4 - 5

(1088) قلت: أي لا يؤخذ عن الفقيه بوصف كونه فقيها, وإلا فقد يؤخذ عنه إن كان من أهل الخبرة, ولهذا قال ابن نجيم في "البحر الرائق" 67/6 : (اعلم أن القاضي إنما يَحتاج إلى قول الأطباء عند عدم علمه بالعيب, أما إذا كان من ذوي المعرفة نظر بنفسه كما في "البزازية") اهـ. (ز)

(1089) مجموع الفتاوى 493/29



المعلومة بالحس أو العادة, مثل كونه صحيحا أو سقيما وكبارا أو صغارا ونحو ذلك, فلا يستدل على وقوع أسباب الحكم بالأدلة الشرعية, كما لا يستدل على شرعيته بالأدلة الحسية, فكونُ الشيء مترددا بين السلامة والعطب وكونه مما يُجهل عاقبتُه وتُطوى مغبته أو ليس كذلك يُعلم بالحس أو العادة لا يتوقف على الشرع, ومن استدل على ذلك بالشرع فهو كمن استدل على أن هذا الشراب مسكر بالشرع, وهذا ممتنع, بل دليلُ إسكارِه الحسُّ ودليلُ تحريمه الشرع.

فتأمل هذه الفائدة ونفعَها, ولهذه القاعدةِ عبارةٌ أخرى وهي: أنَّ دليل سببية الوصف غير دليل ثبوته, فيستدل على سببيته بالشرع, وعلى ثبوته بالحس أو العقل أو العادة, فهذا شيءٌ وذلك شيء)[1090].

قلت: ومن جنس هذا قولُه في كتاب "التبيان في أقسام القرآن" : (فإن قيل: فهل يتكون الجنين من ماءين وواطئين؟ قيل: هذه مسألة شرعية كونية, **والشرع فيها تابعٌ للتكوين**)[1091].

ولهذا قال الشيخ يوسف القرضاوي في مسألة الدخان: (إن إثبات الضرر البدني أو نفيه في "الدخان" ومثله مما يُتعاطى, **ليس من شأن علماء الفقه**، بل من شأن علماء الطب والتحليل, فهم الذين يُسألون هنا، لأنهم أهلُ العلم والخبرة, قال تعالى: {فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا}, وقال: {وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ}.

أما علماء الطب والتحليل فقد قالوا كلمتَهم في بيان آثار التدخين الضارة على البدن بوجهٍ عام, وعلى الرئتين والجهاز التنفسي بوجه خاص, وما يؤدي إليه من الإصابة بسرطان الرئة, مما جعل العالَم كلَّه في السنوات الأخيرة ينادي بوجوب التحذير من التدخين.

على أنَّ مِن أضرار التدخين ما لا يُحتاج إثباتُه إلى طبيب اختصاصي, ولا إلى مُحَلِّلٍ كيماوي، حيث يتساوى في معرفته عمومُ الناس، من مثقفين وأميين.

وينبغي أن نذكر هنا ما نقلناه من قبلُ عن بعض العلماء، وهو أنَّ الضرر التدريجي كالضرر الدفعي الفوري، كلاهما مُقتضٍ للتحريم, ولهذا كان تناولُ السم السريع التأثير في الصدر والسم البطيء التأثير حراما بلا ريب.

وعلى هذا القول: **إنَّ اختلاف علماء الفتوى في التحريم والإباحة في نبات الدخان إنما هو بناء على ما ثبت لدى كلٍّ منهم من الإضرار أو عدمه.**

(1090) بدائع الفوائد 15/4

(1091) التبيان في أقسام القرآن (ص 353)



أما ما يقوله بعضُ الناس: كيف تحرمون مثلَ هذا النباتِ بلا نصّ ؟

فالجواب: أنه ليس من الضروري أن يَنُصَّ الشارعُ على كلِّ فردٍ من المحرَّمات، ويبغي أن يضع ضوابطَ أو قواعدَ تندرج تحتها جزئياتٌ شتَّى وأفرادٌ كثيرة, فإنَّ القواعدَ يمكن حصرُها، أما الأفرادُ فلا يمكن حصرها.

ويكفي أن يحرم الشارع الخبيث أو الضار، ليَدخُل تحتَه ما لا يحصى من المطعومات والمشروبات الخبيثة أو الضارة[1092]، ولهذا أجمع العلماءُ على تحريم الحشيشة ونحوها من المخدرات، مع عدم وجود نصٍّ معيَّنٍ بتحريمها على الخصوص)[1093].

(فائدتان) :

(الأولى: في أن أكثر أغلاط الفتاوى من التصور) :

قال الشيخ محمد الحجوي: (رأيت فتوى للإمام السنوسي بحرمة القهوة التي هي البن المعلوم، وفتوى الإمام ابن غازي بطهارة ماء الماحيا الذي يصنعه اليهود شرابا لهم، وكلٌّ من الإمامين وقع في الغلط بسبب عدم معرفته ما أفتى فيه، فالذي حرم القهوة، علل الحرمة بعلل، منها الإسكار, وهو لا وجودَ له فيها، ولا التفتير، ولا النشاط، ومنها ضررها بالبدن وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا شيء لا يوجب الحرمة، كذلك ابن غازي زعم أن الماحيا لا تسكر، وهو غلط، والصواب إباحة القهوة، وحرمة الماحيا الخبيثة, **وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور**)[1094].

ولهذا قال ابن القيم: (لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله -ﷺ- في هذا الواقع. ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن

(1092) قلت: ولهذا فقد أغرب الشعراني في "الميزان" عندما قال مستدلا على عدم كراهة الماء المشمَّس: (فلو أنه كان يَضُرُّ الأمة لَبيَّنه لهم رسولُ الله - ﷺ - ولو في حديثٍ واحد), نقله البجيرمي في حاشيته على الخطيب 79/1 . قلت: لا يلزم, إذ تكفي الإشارة إلى المنع من جنس الضرر, ثم تكون وظيفة خلفائه ﷺ من أهل الفقه والاستنباط هي تحقيق المناط, وهو عبارة عن تعيين جزئيات ذلك الكلي, لأن الكليات كما تقدم يمكن ضبطها وحصرها بخلاف الجزئيات, فتنبه ولا تغفل!. (ز)

(1093) فتاوى معاصرة للشيخ يوسف القرضاوي 555/1 - 556

(1094) الفكر السامي 571/2

بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله)[1095].

(الفائدة الثانية) : قال التقي السبكي في "فتاويه" : (اعلم يا أخي أنَّ العلماء الكامِلين المبرزين يجيئون من الفقه على ثلاث مراتب:

إحداها: معرفة الفقه في نفسه، وهو أمر كلي؛ لأن صاحبه ينظر في أمور كلية وأحكامها كما هو دأبُ المصنِّفين والمعلِّمين والمتعلمين، وهذه المرتبة هي الأصل.

الثانية: مرتبة المفتي، وهي النظرُ في صورةٍ جزئية وتنزيلُ ما تقرر في المرتبة الأولى، فعلى المفتي أن يعتبر ما يُسأل عنه وأحوالَ تلك الواقعة، ويكون جوابُه عليها بأنه يخبر أنَّ حكم الله في هذه الواقعة كذا، بخلاف الفقيه المطلق المصنِّف المعلِّم لا يقول في هذه الواقعة، بل في الواقعة الفلانية وقد يكون بينها وبين هذه الواقعة فرق، ولهذا نجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا، وإنَّ خاصية المفتي تنزيلُ الفقهِ الكلي على الموضعِ الجزئي، وذلك يحتاج إلى تبصُّرٍ زائد على حفظ الفقه وأدلته، ولهذا نجد في فتاوى بعض المتقدمين ما ينبغي التوقفُ في التمسُّكِ به في الفقه، ليس لقصور ذلك المفتي معاذ الله، بل لأنه قد يكون في الواقعة التي سئل عنها ما يقتضي ذلك الجوابَ الخاصَّ فلا يطرد في جميع صورها، وهذا قد يأتي في بعض المسائل، ووجدناه بالامتحان والتجربة في بعضها ليس بالكثير، والكثير أنه مما يُتمسك به، فليتنبه لذلك فإنه قد تدعو الحاجةُ إليه في بعض المواضع، فلا نلحق تلك الفتوى بالمذهب إلا بعد هذا التبصُّر.

المرتبة الثالثة: مرتبة القاضي، وهي أخصُّ من رتبة المفتي؛ لأنه ينظر فيما ينظر فيه المفتي من الأمور الجزئية وزيادة ثبوت أسبابها ونفي معارضها وما أشبه ذلك، وتَظْهَرُ للقاضي أمورٌ لا تظهر للمفتي، فنظرُ القاضي أوسعُ من نظر المفتي، ونظرُ المفتي أوسعُ من نظر الفقيه، وإن كان نظرُ الفقيه أشرفَ وأعمَّ نفعا)[1096].

(1095) إعلام الموقعين 165/2

(1096) فتاوى السبكي 122/2 - 123 , والرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي (ص 90)



(التشريع حقٌّ خالص لله تعالى لا حظَّ فيه للعلماء)

ثم بعد هذا, إذا تَيَقَّنَّا وفاءَ الشريعة بالأحكام إلى يوم الدين, وأنه ما من واقعةٍ إلا ولله فيها حكم, عرفنا أنَّ العالِمَ لا مدخلَ له في التشريع, فالتشريع لله تعالى لا شريك له, وإليه وحدَه مَرَدُّ التحليل والتحريم.

ولهذا قال الزركشي في إجماع العلماء: (ولا بد له من مستنَدٍ, **لأنَّ أهلَ الإجماع ليست لهم رتبةُ الاستقلالِ بإثبات الأحكام**، وإنما يثبتونها نظرا إلى أدلتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن مستنَد, لأنه لو انعقد من غير مستنَد لاقتضى إثباتَ الشرع بعد النبي - ﷺ - , وهو باطل)[1097].

وقال الأبياري: (إنَّ الناظرين في الشريعة **ليس إليهم وضعُها**)[1098].

وقال ابن الأمير في أحكام الفقه: (هي موضوع إلهي, غاية الأمر أنه مخفيٌّ علينا, والمجتهد يعاني إظهارَها والاستدلالَ عليها بقواعد الشرع, **ولا مدخلَ له في وضعها**)[1099].

وقال الشاطبي: (المجتهد إنما هو تابعٌ للعِلْمِ الحاكمِ ناظرٌ نحوَه، متوجهٌ شطرَه)[1100].

وقال الغزالي: (إنَّ ميدانَ سعيِ المجتهدين, في **اقتباس الأحكام من أصولها**, واجتنائها من أغصانها, إذ **نفسُ الأحكام ليست ترتبط باختيارِ المجتهدين ورفعها ووضعها**, والأصولُ الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل[1101] لا مدخلَ لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، **وإنما مجالُ اضطراب المجتهد واكتسابِه**: استعمالُ الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمداركُ هي الأدلة السمعية, ومرجعها إلى الرسول - ﷺ -، إذ منه يُسمع الكتابُ أيضا وبه يُعرف الإجماع)[1102].

وقال الكوثري: (الشرعُ لله وحدَه، إنما الرسولُ - صلوات الله عليه - مُبلِّغُه، وقصارى ما يعمل الفقيهُ فَهْمُ النصوص فقط، فمن جعل للفقيه حَظًّا من التشريع، لم يفهم الفقهَ

(1097) البحر المحيط 397/6

(1098) التحقيق والبيان 500/3

(1099) حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد (ص 27)

(1100) الاعتصام 315/3

(1101) يعني بالعقل البراءة الأصلية.

(1102) المستصفى (ص 180)

والشرع، بل ضلَّ السبيل، وجعل شرعَ الله من الأوضاع البشرية، وحاشا لله أن يجعل للبشر دخلا في شرعه ووحيه)[1103].

وقال أيضا: (عمَلُ الفقهاءِ إنما هو الفهم من الكتاب والسنة, وليس لأحدٍ سوى صاحب الشرع دخلٌ في التشريع مطلقا, ومَن عَدَّ الفقهاءَ كمشرعين وجعلهم أصحابَ شأنٍ في التشريع فقد جَهِل الشرعَ والفقه في آنٍ واحد, وفتح من جهله بابَ التقوُّلِ لأعداء الدين – كما هو مشهود -) [1104].

وقال صديق حسن خان: (ليس للعالِم مسرحٌ في التشريع, ولا كلُّ ما قاله صواب, بل هو مجوَّزٌ عليه الخطأُ والصواب)[1105].

وقال الشاطبي: (ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقا على الإطلاق، لإمكان الزلل والخطإ وغلبة الهوى في بعض الأمور، وما أشبه ذلك)[1106].

وقال الأمير الصنعاني: (قد عُلِم يقينا أن خطابَ الشارعِ كلَّه حقٌّ ودليل, وأما كلامُ العالم الذي تطرقه الغفلة والنسيان[1107] والذهول عن لوازم كلامه فلا)[1108].

ولهذا قال ابن تيمية: (ليس كلُّ ما اعتقد فقيهٌ معين أنه حرامٌ كان حراما, إنما الحرامُ ما ثبت تحريمُه بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياسٍ مرجِّحٍ لذلك, وما تنازع فيه العلماء رُدَّ إلى هذه الأصول)[1109].

وقال ابن عبد البر: (ومعلوم أن الحلال ما في كتاب الله أو سنة رسوله تحليله، والحرام ما في كتاب الله أو سنة رسول الله تحريمه)[1110].

(1103) فقه أهل العراق وحديثهم (ص 17)

(1104) مقالات الكوثري (ص 98) و(ص 239)

(1105) أبجد العلوم (ص 86)

(1106) الاعتصام 315/3

(1107) قال ابن الصلاح في "المقدمة" (ص 183) : (إنَّ الإنسان معرَّض للنسيان، وأولُ ناسٍ أولُ الناس). قال الشيخ أحمد شاكر: (إشارة إلى قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا}). [تصحيح الكتب (ص 16)]

وقال ابن الوزير اليماني في "الروض الباسم" 263/1 : (قد يسهو العالم عما يعرف, كما يسهو في صلاته وهو يعرف عددَ ركعاتها, والسهو غير الجهل بلا مرية, وقد يتفق ذلك لكثيرٍ من أئمة الفنون كلِّها في مسائلَ جليَّةٍ يخطئون فيها على سبيل السهو دون الجهل, والله سبحانه أعلم).

(1108) إجابة السائل (ص 402)

(1109) مجموع الفتاوى 315/29

وقال النووي: (إن التحليل والتحريم لا يكون إلا بالشرع... لأن الحكم عند أهل السنة لا يكون إلا بالشرع)[1111].

وقال ابن تيمية: (أصل الدين أن الحلال ما أحله الله ورسوله, والحرام ما حرمه الله ورسوله, والدين ما شرعه الله ورسوله؛ ليس لأحدٍ أن يخرج عن الصراط المستقيم الذي بعث اللهُ به رسولَه, قال الله تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}, وفي حديث عبد الله بن مسعود ﷺ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطا, وخط خطوطا عن يمينه وشماله, ثم قال: "هذه سبيلُ الله, وهذه سبلٌ على كلِّ سبيلٍ منها شيطانٌ يدعو إليه"، ثم قرأ: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ}, وقد ذكر الله تعالى في سورة "الأنعام" و"الأعراف" وغيرهما ما ذم به المشركين حيث حرَّموا ما لم يحرمه الله تعالى كالبحيرة والسائبة, واستحلوا ما حرمه الله كقتل أولادهم, وشرعوا دينا لم يأذن به الله فقال تعالى: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ})[1112].

وقد قال الله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}.

قال القاضي عبد الوهاب: (أخبر أن **التحريم والتحليل ليس إلينا**، وإنما هو من عنده)[1113].

وقال ابن القيم: (تقدَّمَ إليهم - سبحانه - بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه، وقولِهم لِمَا لم يُحرمه: هذا حرام، ولما لم يحله: هذا حلال، وهذا بيانٌ منه سبحانه أنه لا يجوز للعبد أن يقول: هذا حلال وهذا حرام إلا بما عَلِم أن الله سبحانه أحلَّه وحرمه)[1114].

وقال ابن عاشور: (انتصب الكذب على المفعول المطلق لـ(تصف)، أي: وصفا كذبا، لأنه مخالِفٌ للواقع، لأنَّ الذي له التحليلُ والتحريم لم ينبئهم بما قالوا ولا نصب لهم دليلا عليه)[1115].

(1110) جامع بيان العلم وفضله 1038/2

(1111) شرح النووي على مسلم 91/2

(1112) مجموع الفتاوى 388/10 - 389

(1113) البحر المحيط للزركشي 9/8

(1114) إعلام الموقعين 73/2 - 74

(1115) التحرير والتنوير 311/14

قال الشوكاني: (ومعناه: لا تحرموا ولا تحللوا لأجل قولٍ تنطق به ألسنتُكم من غير حجة)[1116].

وقال البقاعي: (لَمَّا كان تحليلُهم وتحريمُهم قولا فارغا ليس له حقيقةٌ أصلا، لأنه لا دليلَ عليه، عبر عنه بأنه وصفٌ باللسان لا يستحق أن يدخل إلى القلب)[1117].

قال ابن كثير: (ويدخل في هذا كلُّ مَن ابتدع بدعةً ليس له فيها مستَنَدٌ شرعي، أو حلل شيئا مما حرم الله، أو حرم شيئا مما أباح الله، بمجرد رأيه وتشهيه)[1118].

وقال ابن عاشور: (والآية تحذر المسلمين من أن يتقوَّلوا على الله ما لم يَقُلْه بنصٍّ صريحٍ أو بإيجادِ معانٍ وأوصافٍ للأفعال قد جعل لأمثالها أحكامًا، فمن أثبت حلالا وحراما بدليلٍ من معانٍ ترجع إلى مماثلة أفعالٍ تشتمل على تلك المعاني فقد قال بما نصب اللهُ عليه دليلا)[1119].

وقال القاسمي في "تفسيره" : (أخرج ابن أبي حاتم عن أبي نضرة قال: قرأتُ هذه الآية في سورة النحل, فلم أزل أخاف الفتيا إلى يومي هذا.

قال في "فتح البيان"[1120] : صدق رحمه الله, فإن هذه الآية تتناول بعموم لفظها فتيا مَن أفتى بخلاف ما في كتاب الله أو في سنة رسول الله ﷺ, كما يقع كثيرا من المُؤْثِرين للرأي المقدِّمين له على الرواية, أو الجاهلين بعلم الكتاب والسنة.

وأخرج الطبراني عن ابن مسعود قال: عسى رجلٌ يقول: إن الله أمر بكذا أو نهى عن كذا, فيقول الله عز وجل: كذبت, أو يقول: إن الله حرم كذا أو أحل كذا: فيقول الله له: كذبت.

قال ابن العربي: كَرِه مالِكٌ وقومٌ أن يقول المفتي: هذا حلال وهذا حرام في المسائل الاجتهادية, وإنما يُقال ذلك فيما نصَّ اللهُ عليه, ويقال في المسائل الاجتهادية: إني أكره كذا وكذا، ونحو ذلك)[1121].

وقال ابن عبد البر: (ذكر ابن وهب وعتيق بن يعقوب أنهما سَمِعا مالك بن أنس يقول: "لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدري أحدا أقتدي به يقول في شيءٍ: هذا حلالٌ وهذا حرام، ما كانوا يجترئون على ذلك, وإنما كانوا يقولون: نكره هذا ونرى هذا حسنا،

(1116) فتح القدير 239/3

(1117) نظم الدرر 269/11

(1118) تفسير ابن كثير 609/4

(1119) التحرير والتنوير 312/14

(1120) تفسير لصديق حسن خان. (ز)

(1121) محاسن التأويل 419/6



ونتقي هذا ولا نرى هذا"، وزاد عتيق بن يعقوب: "ولا يقولون حلال ولا حرام, أما سمعتَ قولَ الله عز وجل: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ}, الحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله". قال أبو عمر: معنى قولِ مالكٍ هذا: أنَّ ما أخذه من العلم رأيا واستحسانا[1122] لم يقل فيه حلالٌ ولا حرام، والله أعلم)[1123].

وقال الشافعي: (قال أبو يوسف: أدركتُ مشايخَنا من أهل العلم يكرهون في الفتيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام إلا ما كان في كتاب الله عز وجل بَيِّنا بلا تفسير. حدثنا ابن السائب عن ربيع بن خثيم - وكان من أفضل التابعين[1124] - أنه قال: إياكم أن يقول الرجل: إن الله أحل هذا أو رضيه فيقول الله له: لَمْ أحل هذا ولم أرضه، ويقول: إن الله حرم هذا فيقول الله: كذبت لم أحرم هذا ولم أنْهَ عنه. وحدثنا بعضُ أصحابنا عن إبراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتَوا بشيءٍ أو نَهَوا عنه قالوا: هذا مكروه, وهذا لا بأسَ به, فأما نقول: هذا حلال وهذا حرام, فما أعظم هذا)[1125].

وقال المقري في "قواعده" : (قاعدة: كان السلف يتقون من قول المفتي: هذا حلال وهذا حرام إلا بنص أو إجماع أو بما لا يشك فيه, فكان قولهم في ذلك: لا بأس, واسع, جائز, سائغ, لا حرج, لك أن تفعل, لا عليك أن لا تفعل. وفي المطلوب فعله مطلقا: ينبغي أن تفعل, لا يسعه أن لا يفعل, أحب إلي, أرى عليك كذا. وتركه: أكرهه, لا يعجبني, لا أراه, أراه عظيما, أستثقله, وما كان من نحو ذلك, خشية الوقوع في نهي {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ}, {لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ}, {لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ}, {فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ}, {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ}, {مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ}, {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ}, {قُلْ لَا أَجِدُ}, {قُلْ تَعَالَوْا}, {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ}, وما في معناه. إلا أنهم لصلاح وقتهم أمِنوا مخالفةَ الجمهورِ لهم فيما فهموا مرادَهم به عنهم, فلما صار الأمرُ إلى خلاف ذلك لم يَجد الخَلَفُ بُدًّا

(1122) أي: اجتهادا واستنباطا.

(1123) جامع بيان العلم وفضله 1075/2

(1124) قال له عبد الله ابن مسعود: يا أبا يزيد، لو رآك رسولُ الله -ﷺ- لأحبَّك، وما رأيتُك إلا ذكرتُ المُخْبِتِين. قال الذهبي: فهذه منقبة عظيمة للربيع. [سير أعلام النبلاء 259/4]

(1125) الأم للشافعي 371/7

من التصريح, وليته يفيد. والشافعية أشد فيه من المالكية[1126], وكلٌّ إن شاء الله عز وجل على بينة من ربه, ولن يأتي العلمُ إلا بخير)[1127].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "تفسيره" : (كان السلف الصالح - رضي الله عنهم - يتورعون عن قولهم: هذا حلال وهذا حرام; خوفا من هذه الآيات.

قال القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: قال الدارمي أبو محمد في مسنده: أخبرنا هارون، عن حفص، عن الأعمش قال: ما سمعت إبراهيم قط يقول: حلال ولا حرام، ولكن كان يقول: كانوا يكرهون، وكانوا يستحبون.

وقال ابن وهب: قال مالك: لم يكن من فتيا الناس أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولوا إياكم كذا وكذا، ولم أكن لأصنع هذا. انتهى)[1128].

قلت: وقولُ الشافعي (من استحسن فقد شرع)[1129] ظاهرٌ في أنَّ العالِمَ لا حظَّ له في التشريع.

قال الزركشي: (وهي من محاسن كلامه. قال الروياني: ومعناه أن يَنْصِبَ من جهة نفسِه شرعا غيرَ شرعِ المصطفى)[1130]. وقال الأصفهاني: (أي: فقد وضع شرعا جديدا)[1131]. وقال المحلي: (أي: وضع شرعا من قِبَل نفسِه, وليس له ذلك)[1132].

وقال السعد: (القائلون بأن من استحسن فقد شرع, يريدون أن من أثبت حكما بأنه مُستحسَن عنده من غير دليلٍ من الشارع, فهو الشارع لذلك الحكم, حيث لم يأخذه من الشارع)[1133].

(1126) قلت: يكثر عند المالكية استعمال لفظ "المنع" يريدون به التحريم. (ز)

(1127) القواعد للمقري (ص 152 - 153)

(1128) أضواء البيان 462/2

(1129) قال العطار في حاشيته على المحلي 395/2 : (قوله: (فقد شرع بتشديد الراء) جزم به الزركشيُّ وغيرُه أيضا, قال العراقي: ولا معنى للجزم بتشديدها, والذي أحفظه بالتخفيف, ويقال في نصب الشريعة: شرَع, بالتخفيف, قال تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً} اهـ زكريا).

(1130) البحر المحيط 95/8

(1131) بيان المختصر 282/3 , وكذا في "نهاية السول" للإسنوي (ص 365) ط الكتب العلمية.

(1132) شرح جمع الجوامع 395/2

(1133) التلويح 162/2 , وانظر: الردود والنقود للبابرتي 673/2 . وقال ابن السبكي في "الأشباه والنظائر" له 194/2 : (قال الشافعي ﷺ فيما نقل عنه الثقات: "من استحسن فقد شرع". وأنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصا, ولكن وجد في "الأم" في الإقرار والاجتهاد ما يدل على أنه يطلق على القائل به أبلغ من الاستحسان فلقد قال في هذا الباب: إن من

ولهذا لما قرر الغزالي في "شفاء الغليل" أن ما كان من المناسبات في رتبة التحسينات والتزيينات لا يجوز التمسكُ بها ما لم يعتضد بأصلٍ معيَّن ورد من الشرع الحكمُ فيه على وفق المناسبة[1134], قال: (فأما إذا لم يَرِدْ من الشرع حكمٌ على وفقه, فاتباعُه وضعٌ للشرع بالرأي والاستحسان, **وهو مَنصِبُ الشارعين لا منصب المتصرِّفين في الشرع, وإنما إلينا التصرُّفُ في هذا الشرع الموضوع, فأما ابتداءُ الوضع فليس لأحدٍ التجاسرُ عليه)**[1135].

وقال السيوطي: (المجتهد لا يحلل حراما، ولا يحرم حلالا، فالتحليل والتحريم لله وحده لا شريك له، بل ولا يُحدِث قولا من عنده، إنما وظيفتُه أن ينظر في أقوالِ من تقدمه، ويختار ما قام الدليلُ عنده على رُجحانه)[1136].

قلت: فلا يُحدث قولا في مسألةٍ تكلموا فيها خارجا عن جملة أقوالهم, لأنَّ غاية الاجتهادِ إصابةُ حكمِ الله في المسألة, ونحن نجزم بأنَّ حكمَ الله لا يخرج عن دائرة أقوالهم ضرورة امتناع اجتماعهم على الخطأ كما هو معلوم, وسيجيء تقريرُه[1137].

قال الإمام أحمد: ومتى ما انقسم أهلُ العصر على قولين في حكم، لم يَجُز إحداثُ قولٍ ثالث، لأنه يخالف الإجماعَ، فلم يَجُزِ المصيرُ إليه[1138].

وقال ابن تيمية: (إنَّ علماءَ المسلمين إذا تنازعوا في مسألةٍ على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداثُ قولٍ ثالث, بل القولُ الثالث يكون مخالفا لإجماعهم)[1139].

وقال أيضا: (والأمة إذا اختلفت في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداثُ قولٍ يناقض القولين ويتضمن إجماعَ السلف على الخطأ والعدولِ عن الصواب)[1140].

قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما ووضع نفسه في رأيه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه كما ابتغاه، وفي أن رأيه أصل ثالث أمر الناس باتباعه وهذا خلاف كتاب الله عز وجل لأن الله تعالى إنما أمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ. ثم قال ﷺ ما حاصله: أن المستحن لا يتمسك بخلاف القايس، وإن القايس كان لا يأمن الخطأ إلا أنه برجوعه إلى أصل من كتاب وسنة مؤد لفرضه بخلاف المستحسن. وأطال في ذلك بحق من القول. ثم قال: فإن قال قائل: هذا ممن يعقل ما تكلم فتكلم به بعد معرفة هذا، فأرى للإمام أن يمنعه، وإن كان غبيا علم حتى يرجع).

(1134) قال ابن عاشور: (قيَّدَ الغزالي المصلحة بأن لا تكون في مرتبة التحسين, وهو قيد لازم). حاشية التنقيح 168/2 . (ز)

(1135) شفاء الغليل (ص 208 - 209)

(1136) الحاوي 302/1

(1137) انظر: (ص 402 - 405)

(1138) المغني لابن قدامة 119/13

(1139) مجموع الفتاوى 308/27



وفي "رسالة أهل الثغر" : (وأجمعوا على أنه لا يجوز لأحدٍ أن يَخرُج عن أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه وعما اختلفوا فيه أو في تأويله, لأنَّ الحقَّ لا يجوز أن يَخرُج عن أقاويلهم)(1141).

وقال أبو زيد الدبوسي(1142): (يجب في أقاويل الصحابة ترجيحُ واحدٍ منها بالرأي إن أمكنه, ثم العملُ به, ولا يجوز العدولُ بالرأي إلى قولٍ ليس في أقوالهم, لأنَّ اختلافَهم فيها إجماعٌ على بطلانِ ما عداها, لأنَّ الحقَّ ما كان يعدو إجماعَهم)(1143).

قال عمر بن عبد الواحد: سمعت الأوزاعي يحدث عن ابن المسيب أنه سئل عن شيء، فقال: اختلف فيه أصحابُ رسول الله ﷺ ولا رأيَ لي معهم. قال ابن وضاح: هذا هو الحق.

قال ابن عبد البر: (معناه أنه ليس له أن يأتي بقولٍ يخالفهم جميعا به)(1144).

وقال الشافعي في "الرسالة البغدادية" : ومن أدركنا ممن يُرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله - ﷺ - فيه سنةً إلى قولهم (يعني الصحابة) إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول، ولم نخرج عن أقاويلهم(1145).

وقال أبو حاتم الرازي: العلم عندنا ما كان عن الله تعالى مِن كتابٍ ناطق، ناسخ غير منسوخ، وما صحت الأخبار عن رسول الله ﷺ مما لا معارض له، وما جاء عن الألِبَّاء من الصحابة ما اتفقوا عليه، فإذا اختلفوا لم يخرج من اختلافهم(1146).

وقال أبو حمزة السكري: سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد عن النبي عليه السلام أخذنا به, وإذا جاء عن الصحابة تخيرنا, وإن جاء عن التابعين زاحمناهم ولم نخرج عن قولهم(1147).

(1140) السابق 125/34

(1141) رسالة إلى أهل الثغر (ص 174)

(1142) قال العطار في حاشية المحلي 318/2 - 319 : (قوله: (الدبوسي) نسبة إلى دبوس بتخفيف الموحدة قرية من قرى سمرقند قاله الكمال, وقال زكريا: بين بخارى وسمرقند, ولا تنافي فإن البلدتين متقاربان، وهما من أعظم مدن ما وراء النهر، وهو أجلُّ الأقاليم السبعة على ما نص عليه في كتب جغرافيا, وسمرقند من حيث البناء والمنتزهات وكثرة الخيرات أجل من بخارى، وإن فضلت بخارى عنها بكون الإمام البخاري منسوبا إليها وبخروج علماء كثيرين منها, وقالوا: إن منتزهات الدنيا أربع: غوطة دمشق, وشعب بوان, وصغد سمرقند, وصنعاء اليمن).

(1143) تقويم الأدلة (ص 259)

(1144) جامع بيان العلم 770/1

(1145) إعلام الموقعين 150/2

(1146) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي 432/1



ولهذا (ذكر الخطيب أنَّ فائدةَ كتابةِ المقاطيع ليتخير المجتهدُ من أقوالهم ولا يخرج عن جملتهم)[1148].

ومن هنا فإن العلماء كما شرطوا للمجتهد معرفة مواقع الإجماع لئلا يخالفها, فقد شرطوا له معرفة أقاويل المتقدمين في الخلاف, حتى لا يقرر ما يستلزم خرق إجماعهم.

قال الزركشي لما ذكر اشتراط معرفة الإجماع: (ولا بد مع ذلك أن يعرف الاختلافَ, ذكره الشافعي في "الرسالة", وفائدتُه حتى لا يُحدِث قولا يُخالف أقوالَهم, فيخرُج بذلك عن الإجماع)[1149].

وقال تقي الدين الحصني: (وإنما تحصل أهلية الاجتهاد بأمور: ... الثالث: أن يعرف أقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم رضي الله عنهم **إجماعا واختلافا**, لئلا يحكم بما أجمعوا على خلافه, أو بقولٍ ثالث)[1150].

وقال الحطاب: (وفائدة معرفة الخلاف ليَذهبَ إلى قولٍ منه، ولا يَخرج منه بإحداث قول آخر، لأنَّ فيه خَرْقًا لإجماعِ مَن قبلَه، حيث لم يذهبوا إلى ذلك القول)[1151].

وقال الدهلوي: (لا بد في الاستنباط أن تُعرَف مذاهبُ المتقدمين لئلا يُخرَج عن أقوالهم فيخرق الإجماع)[1152].

وقال السيوطي: (لا شك أن المجتهد يَحرُم عليه إحداثُ قولٍ لم يَقُل به أحد, واختراعُ رأي لم يُسبَق إليه, ولهذا كان من شروط الاجتهاد معرفةُ أقوالِ العلماء من الصحابة فمن بعدَهم إجماعا واختلافا, لئلا يخرق الإجماعَ فيما يختاره)[1153].

وقال الغزالي: (وأما الإجماع: فينبغي أن يكون عالما بمواقع الإجماع؛ حتى لا يفتي بخلاف الإجماع. وطريقُ ذلك: ألا يُفتيَ إلا بشيءٍ يوافق قولَ واحدٍ من العلماء المتقدمين، أو يغلب على ظنه أنه واقعةٌ متولدة في هذا العصر، ولم يكن لأهل الإجماع فيها خوض)[1154].

(1147) الانتقاء لابن عبد البر (ص 145)

(1148) النكت على ابن الصلاح لابن حجر 84/1

(1149) البحر المحيط 232/8

(1150) كفاية الأخيار (ص 550)

(1151) قرة العين مع السوسي (ص 163)

(1152) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد (ص 13)

(1153) صون المنطق والكلام (ص 47)

(1154) نفائس الأصول للقرافي 3805/9 , وأصله في "المستصفى" (ص 343)

قلت: فما لم يتكلم فيه السابقون مما حدث وتولد فإن العالِم يجتهد في استخراج حكمه من الوحي بواسطة قواعد الاستنباط, وهو في كل ذلك مزمومٌ بزمام الشرع, مستنيرٌ بنوره.

ولهذا قال الجويني في "الغياثي" : (وقد تقدم أنَّ التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صدرٌ فالهجوم عليها خطر, ثم قصاراها إذا لم تكن مقيَّدة بمراسم الإسلام، مؤيَّدة بموافقة مناظم الأحكام - ضرر. فأعود وأقول: لست أحاذر إثباتَ حكمٍ لم يُدَوِّنْه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإنَّ معظمَ مضمونِ هذا الكتاب لا يُلفى مُدَوَّنا في كتاب، ولا مضمنا لباب, ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أَحَلْتُها على أربابها وعزيتها إلى كتابها, **ولكني لا أبتدع، ولا أخترع شيئا، بل ألاحظ وضعَ الشرع**، وأستثير معنًى يناسب ما أراه وأتحراه, **وهكذا سبيلُ التصرُّف في الوقائع المستجدة** التي لا توجَد فيها أجوبةُ العلماء معدة، وأصحابُ المصطفى - ﷺ- ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصا معدودة وأحكاما محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عَنَّتْ، **ولم يجاوزوا وضعَ الشرع، ولا تعدَّوا حدودَه**; فعلَّمونا أنَّ أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، **وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرةٌ عن قواعدَ مضبوطة)**[1155].

قلت: ولما استقل الأحبار والرهبان بالتحليل والتحريم من دون الله جعلت موافقة العامة لهم على ذلك اتخاذا لهم أربابا من دون الله, قال تعالى: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}.

قال أبو البختري[1156]: (أَمَا إنهم لو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم, ولكنهم أمروهم فجعلوا حلالَ الله حرامَه, وحرامَه حلالَه, فأطاعوهم, فكانت تلك الربوبية)[1157].

وقال الفلاني: (أخرج البيهقي في "المدخل" وابن عبد البر في "كتاب العلم" بأسانيدهما إلى حذيفة بن اليمان ﷺ أنه قيل له في قوله تعالى {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ}:

(1155) الغياثي (ص 266 - 267)

(1156) قال الذهبي: (أبو البختري الطائي مولاهم الكوفي الفقيه العابد، اسمه سعيد بن فيروز... كان مقدَّمَ القراء مع ابن الأشعث، فقتل في وقعة الجماجم، وكان نبيلا جليلا. قال حبيب بن أبي ثابت: اجتمعت أنا وسعيد بن جبير وأبو البختري، فكان أبو البختري أعلمَنا وأفقهَنا رحمه الله). تاريخ الإسلام 231/6

(1157) جامع بيان العلم وفضله 976/2

أكانوا يعبدونهم, فقال: لا, ولكن كانوا يُحِلُّون لهم الحرام فيحلونه ويحرمون عليهم الحلال فيحرمونه, فصاروا بذلك أربابا. قال البيهقي: وروي هذا عن عدي بن حاتم مرفوعا إلى النبي ﷺ)[1158].

قال محمد بن علي السنوسي: (بيَّن – ﷺ – في تفسير {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا} الآية, أنَّ إحداثَ حكمٍ لم يأذن به اللهُ: إحداثُ ربوبية, وقبولُه: اتخاذُ المحدِث ربًّا من دون الله)[1159].

وقال ابن رجب: (وأكثرُهم اتخذوا أحبارَهم ورهبانهم أربابا من دون الله، فأحلوا لهم الحرام، وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم، فكانت تلك عبادتَهُم إياهم، لأنَّ من أطاع مخلوقا في معصية الخالق واعتقد جوازَ طاعته أو وجوبَها فقد أشرك بهذا الاعتبار، حيث جعل التحليلَ والتحريمَ لغير الله)[1160].

وقال الدهلوي: (كانوا يتخذون أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله تعالى بمعنى أنهم كانوا يعتقدون أن ما أحله هؤلاء حلالٌ لا بأس به في نفس الأمر, وأن ما حرمه هؤلاء حرامٌ يؤاخَذون به في نفس الأمر، ولما نزل قوله تعالى: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ} الآية, سأل عدي بن حاتم رسولَ الله ﷺ عن ذلك فقال: "كانوا يحلون لهم أشياء، فيستحلونها، ويحرمون عليهم أشياء، فيحرمونها".

وسِرُّ ذلك أن التحليل والتحريم عبارةٌ عن تكوينٍ نافذٍ في الملكوت أنَّ الشيء الفلاني يؤاخَذ به أو لا يؤاخذ به، فيكون هذا التكوينُ سببا للمؤاخذة وتركِها، وهذا من صفات الله تعالى، وأما نسبةُ التحليل والتحريم إلى النبي ﷺ فبمعنى أنَّ قولَه أمارةٌ قطعية لتحليل الله وتحريمه, وأما نسبتها إلى المجتهدين من أمته فبمعنى روايتِهم ذلك عن الشرع مِن نص الشارع أو استنباطِ معنًى من كلامه)[1161].

قلت: وتأمل ما في تذييل الآية بقوله تعالى {سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} من التنبيه على أن التحليل والتحريم من خصائص الرب تعالى وتقدس وتنزه عن المشارك له في ذلك, فمن ادعاه لغيره تعالى فقد أشركه مع الله, كما قال تعالى {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ

(1158) إيقاظ الهمم (ص 34)

(1159) إيقاظ الوسنان (ص 82 - 83)

(1160) الحكم الجديرة بالإذاعة (ص 15)

(1161) حجة الله البالغة 121/1

بِهِ اللَّهُ}, قال ابن كثير: (أي: هم لا يتبعون ما شرع الله لك من الدين القويم، بل يتبعون ما شرع لهم شياطينُهم من الجن والإنس، من تحريم ما حرموا عليهم، من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتحليل الميتة والدم والقمار، إلى نحو ذلك من الضلالات والجهالات الباطلة، التي كانوا قد اخترعوها في جاهليتهم، من التحليل والتحريم، والعبادات الباطلة، والأقوال الفاسدة)[1162].

قال ابن تيمية: (الحلال ما حلله -تعالى-, والحرام ما حرمه, والدين ما شرعه, فليس لأحدٍ من المشايخ والملوك والعلماء والأمراء والمعلِّمين وسائر الخلق خروجٌ عن ذلك)[1163].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (ليس ثَمَّ حكمٌ شرعي يُثبته الفقيهُ المجتهِد بمحض الرأي بدون أن يكون له مستنَدٌ شرعيٌّ عام أو خاص, كما يقتضيه اعتبارُ الشارع له مبيِّنا للأحكام قائما مقام النبوة في ذلك)[1164].

وعلى هذا فصنيعُ الفقهاء ليس تشريعا وإنما هو اجتهادٌ لمعرفة التشريع الذي هو من خصائص الرب سبحانه.

قال الشيخ محمد علي السايس تحت عنوان "الاجتهاد ليس على الحقيقة تشريعا" : (وهنا يَجدُر بنا أن نشير إلى أنَّ الاجتهادَ بوجهٍ عام سواء أكان في العصر النبوي أو في أيِّ عصرٍ بعده ليس على الحقيقةِ تشريعا, وأنَّ غايةَ أمرِه أنه يشبه التشريعَ من قبل أن يظهر به حكم لم يكن جليا قبلَه, فليس إنشاءً للحكم وإثباتا له ابتداء, بل هو كشفٌ عن حكم الله في الحادثة بالنسبة للمجتهد ومن يقلده, ولعل هذا مراد من قال: **"إن القياس مُظهِرٌ للحكم لا مُثبت له"**, وهذا سبيلُ كلِّ مسالكِ الاجتهاد ومظاهره)[1165].

قال الفخر الرازي: (إنَّ المجتهِد إما أن يُكلَّف بأن يبني الحكمَ على طريقٍ أو لا على طريق, والثاني باطل, لأنَّ القولَ في الدين بمجرد التشهي باطلٌ بالإجماع, فثبت أنه لا بد من طريق)[1166].

(1162) تفسير ابن كثير 198/7

(1163) مجموع الفتاوى 24/28

(1164) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 6)

(1165) نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره (ص 26)

(1166) المعالم (ص 180)

ثم قال: (إن المجتهد مستدل بشيء على شيء, والدليل لا بد وأن يكون موجودا قبل التأمُّلِ فيه وقبل طلبه, والدليل عليه كان دليلا على الحكم والمدلول سابق على الدليل الذي هو سابق على التأمل فيه, فيكون الحكم سابقا على الاجتهاد, فالقولُ بأنَّ الحكمَ تابعٌ للاجتهاد يوجب كونَ المتقدِّم متأخرا, وهو محال)[1167].

وقال عبد العزيز البخاري: (جميعُ الأحكام ثابتة مشروعةٌ قبل الاجتهاد حقيقة, بعضُها بظواهر النصوص وبعضُها بمعانيها الخفية, إلا أنَّ البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا أنه يَثبُت بالاجتهاد, فإنَّ القياسَ مُظهِرٌ للحكم لا مثبت له)[1168].

وقال ابن تيمية: (إذا اعتقد المعتقِد أنَّ هذا الفعلَ مأمورٌ به أمرَ استحبابٍ يُثِيبُ اللهُ عليه ثوابَ الفعل المستحَب أو أمرَ إيجابٍ يُعاقَب من تركه عقوبة العاصي؛ أو اعتقد أن الله نهى عنه كذلك... إنما يعتقد وجودَ تلك الصفة التي هي الحكمُ الشرعي لاعتقاده أنها نفسَها موجودةٌ بدون اعتقادِه, لا أنه يَطلُبُ باعتقاده أنْ يُثبِتَ للأمر والفعل صفةً لم تكن له قبلَ ذلك, إذ ليس لأحدٍ من المجتهدين غرضٌ في أن يُثبِت للأفعال أحكامًا باعتقاده ولا أن يشرع دينا لم يأذن به الله, وإنما مطلوبُه أن يَعتقِد حكمَ الله ودينَه)[1169].

وقال الشيخ محمد سعيد الباني: (إن كل ما ليس بمنصوصٍ استُنبِط من المنصوص استنباطا صحيحا[1170] فهو من الشرع, وليس من التشريع, لأنه إظهارٌ لا إثبات, كما قالوا: إن القياس مظهر للحكم الشرعي لا مثبت)[1171].

وقال الزركشي: (الحق أن القياس مُظهِرٌ لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداء، لأنَّ مثبت الحكم هو الله)[1172].

وقال الأبياري: (إن القياس إنما يُطلَب ليرشدنا إلى حكم الشرع, وليس القياس في معنى من يستقل بإثبات حكم, ولو قدَّرنا ذلك, لم يكن ما قال به المعلِّل مستنِدا إلى الشريعة بحال)[1173].

(1167) السابق (ص 180 - 181)

(1168) كشف الأسرار 260/3

(1169) مجموع الفتاوى 146/19 - 147

(1170) قال: (والمراد بصحة الاستنباط: كونه جاريا على القواعد المقررة عند علماء هذا الشأن). عمدة التحقيق (ص 86)

(1171) عمدة التحقيق (ص 85 - 86)

(1172) البحر المحيط 17/7

وقال ابن تيمية: (إن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يُعرف ثبوتُ اللفظ عنه, وعلى أن يُعرَف مرادُه باللفظ[1174], وإذا عرفنا مرادَه, فإنْ عَلِمْنا أنه حَكَم للمعنى المشترَك لا لمعنًى يَخُصُّ الأصلَ أثبتنا الحكمَ حيث وُجد المعنى المشترك, وإنْ عَلِمْنا أنه قصد تخصيصَ الحكم بمورد النص منعنا القياس)[1175].

ولهذا قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (فإن قلت: قد نصوا على أن الحق في المسائل الاجتهادية أن لله فيها حكما معينا نصب الشارع عليه أمارة إن وجدها المجتهد أصاب وإن فقدها أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها أو عدم الوقوف عليها فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا كما ورد به الحديث المشهور, فما هي الأمارة المنصوبة في القياس على حكم الفرع. قلنا: الأمارة بالنسبة للمجتهد كما علمت **مبثوثة في نص الأصل** المشتمِل على العلة المتعدية, وهي مساواة الفرع له في تلك العلة الموجبة لمساواته له في الحكم, فلذلك لزم المجتهدَ النظرُ فيها وفي محلها من الأصل وحكمه وعلته ليتوصل بصحيح النظر في ذلك إلى إثبات حكم الفرع)[1176].

قال الشيخ عبد الكريم زيدان: (فالقياس لا يثبت حكما, وإنما يكشف عن حكمٍ كان ثابتا للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه لوجود علة الحكم فيه كما هي موجودة في المقيس عليه, وغايةُ ما في الأمر أنَّ ظهور الحكم في المقيس تأخر إلى أن كشف المجتهدُ عن وجود علة الحكم فيه, فالقياسُ إذن مُظهرٌ للحكم, وليس مثبتا له, وإنَّ عَمَلَ المجتهِدِ ينحصر في معرفة علة الحكم وبيان اشتراك المقيس والمقيس عليه فيهما, فيظهر أنَّ الحكمَ فيهما واحد)[1177].

وقال الشيخ حسن العطار: (قال ابن كمال باشا[1178] في "شرح إصلاح التنقيح"[1179]: إنَّ القياسَ يفيد غلبةَ الظن بأنَّ حكمَ الشرع في صورة الفرع هذا, فالمرادُ بإثباتِ الحكم هذا

(1173) التحقيق والبيان 464/3

(1174) قال ابن تيمية: (اتباع الحديث يحتاج أولا إلى صحة الحديث, وثانيا إلى فهم معناه, كاتباع القرآن). مجموع الفتاوى 24/4

(1175) مجموع الفتاوى 286/19 - 287

(1176) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 69)

(1177) الوجيز في أصول الفقه (ص 195)

(1178) قال الزركلي: (ابن كَمَال باشا (940هـ) أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنَّفٌ فيه. تعلم في أدرنه، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالآستانة إلى أن مات). الأعلام 133/1

المعنى, لا أنه مُثبِتٌ له ابتداءً, لأن المثبت للحكم ابتداءً هو النصُّ والإجماع, وعلى هذا معنى ما قالوا: إن القياس مظهر للحكم لا مثبت اهـ)[1180].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إن مظهر القياس ومساقه إنما هو لإظهار حكم الفرع **الكمين** في دلالة النص المعلَّل)[1181].

قلت: وعلى هذا فقد رجع القياس إلى دلالة النص, قال الزركشي: (لأنَّ الأصلَ إذا استُنبِط منه معنًى، وأُلحِق به غيرُه، **لا يقال: لَمْ يتناولْه النصُّ**، بل تناوله)[1182].

ولهذا قال أبو القاسم ابن كَجٍّ[1183]: (**جميعُ الأحكام على مراتبها معلومةٌ بالنص**، لكن بعضها يُعلم بظاهر، وبعضها يعلم باستنباط, وهو القياس)[1184].

وقال الغزالي: (و**اللفظ** إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، **أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا**)[1185].

(1179) قال حاجي خليفة تحت كتاب "تنقيح الأصول" لصدر الشريعة: (ومن متعلقات المتن: "تغيير التنقيح" للمولى العلامة شمس الدين:أحمد بن سليمان بن كمال باشا. المتوفى: سنة 940، أربعين وتسعمائة. ذكر أنه: أصلح مواقع طعن صرح فيه الجارح، وأشار إلى ما وقع له من السهو والتساهل، وما عرض له في شرحه من الخطأ والتغافل. وأودعه فوائد ملتقطة من الكتب. ثم شرح هذا التغيير, وفرغ منه في شهر رمضان، سنة 931، إحدى وثلاثين وتسعمائة. ولكن الناس لم يلتفتوا إلى ما فعله, والأصل باقٍ على رواجه، والفرع على التنزل في كساده. وعلى شرح "التغيير": تعليقة للمولى صالح بن جلال التوقيعي). كشف الظنون 498/1

(1180) حاشية العطار على شرح المحلي 240/2

(1181) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 127)

(1182)البحر المحيط 92/5 , وإرشاد الفحول 24/2

(1183) قال ابن خلكان: (أبو القاسم يوسف بن أحمد بن يوسف بن كج الكجي الدينوري؛ كان أحد أئمة الشافعية، صحب أبا الحسين ابن القطان، وحضر مجلس أبي القاسم عبد العزيز الداركي، وجمع بين رياسة العلم والدنيا، وارتحل الناسُ إليه من الآفاق للاشتغال عليه بالدينور رغبة في علمه وجودة نظره، وله وجهٌ في مذهب الشافعي ﷺ، وصنف كتبا كثيرة انتفع بها الفقهاء. قال أبو سعد ابن السمعاني: لما انصرف أبو علي الحسين بن شعيب السنجي من عند الشيخ أبي حامد الإسفرايني اجتاز به فرأى علمَه وفضله، فقال له: يا أستاذ، الاسمُ لأبي حامد والعلمُ لك، فقال: ذاك رفعته بغداد وحطتني الدينور. وتولى القضاءَ ببلده، وكانت له نعمة كثيرة. وقتله العيارون بالدينور في ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان سنة خمس وأربعمائة، رحمه الله تعالى. وكج: بكاف مفتوحة وجيم مشددة. وقد تقدم الكلام على الدينور فأغنى عن الإعادة، والكجي: نسبة إلى جده المذكور) اهـ. وفيات الأعيان 65/7 , وانظر: سير النبلاء 183/17

(1184) البحر المحيط للزركشي 16/7

(1185) المستصفى (ص 180)

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (وأثر القياس في الحقيقة إنما هو **في توسيع دائرة النص** وكيفية دلالته, **فليس القياسُ خارجا عن النصوص**, بل لا بد أن يكون مستنِدا للنص في إثباتِ حكم الفرع وشغل ذمة المكلَّف به)(1186).

وقال الآلوسي في تفسيره عند قوله تعالى {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}: (واستدل بالآية من أنكر القياس, وذلك لأن الله تعالى أوجب الردَّ إلى الكتاب والسنة دون القياس, والحقُّ أن الآية دليلٌ على إثبات القياس, بل هي متضمِّنة لجميع الأدلة الشرعية, فإنَّ المرادَ بإطاعة الله العملُ بالكتاب, وبإطاعة الرسول العملُ بالسنة, وبالرد إليهما القياسُ, لأنَّ رد المختلَفِ فيه الغير المعلوم من النص إلى المنصوص عليه إنما يكون بالتمثيل والبناء عليه, وليس القياسُ شيئا وراء ذلك)(1187).

ولهذا قال العطار: (نمنع أنَّ الأحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة من الشرع, لأنَّ القياسَ لا بد فيه من دليلٍ من كتابٍ أو سنة في حكم الأصل المقيس عليه, فالقياسُ مستنِدٌ لذلك الدليل أيضا, فهو مأخوذٌ من الشرع بالواسطة)(1188).

قال الغزالي: (ينبغي أن تعلم قطعا أن أن قول القائل: "الشرع إما توقيف أو قياس" على معنى التقابُل بينهما خطأٌ قطعا, بل الشرعُ توقيفٌ كلُّه, وكلُّ قياسٍ هو مقابل للتوقيف بمعنى كونه خارجا عنه فهو باطلٌ غيرُ ملتفَتٍ إليه)(1189).

وقال أيضا: (اعلم أن القول بالقياس في الشرع باطلٌ إن كان القياس عبارة عن معنًى يُقابل التوقيفَ حتى يقال: "الشرع إما قياس أو توقيف", حاش لله أن يكون كذلك, بل الشرعُ كلُّه توقيف, والحكم من الشارع كالاسم في اللغة من الواضع, وكما ليس لنا أن نحكم على الواضع بالاسم بقياس عقولنا دون توقيفه فليس لنا أن نحكم على الشارع بإثبات الحكم حيث لم يصرح بإثبات الحكم إلا بتوقيفه وتعريفه بوجه من وجوه التعريف وإن لم يكن بصريح اللفظ, فإن فعلنا ذلك من غير استظهارٍ بمدرك من مدارك التعريف كنا واضعين للشرع من تلقاء أنفسنا, وأيُّ سماءٍ تُظلنا وأي أرض تقلنا إذا وضعنا الشرع برأينا وعقلنا؟ وأما

(1186) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 131)

(1187) روح المعاني 65/3

(1188) حاشية العطار على المحلي 58/1

(1189) أساس القياس (ص 2)

إن كان القياس عبارةً عن معنى آخر هو داخلٌ تحت عموم التوقيف, لكنه نوعٌ خاص من أنواع التوقيف, فذلك مما لا نأباه, ولا يستطيع أحدٌ من العقلاء أن يأباه, كما سنفصله)[1190].

وقال ابن خلدون: (العلوم النقلية الوضعية كلُّها مستنِدة إلى الخبر عن الواضع الشرعي, ولا مجالَ فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول, لأنَّ الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه, فتحتاج إلى الإلحاق بوجهٍ قياسي, إلا أن هذا القياسَ يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل, وهو نقلي, فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرُّعِه عنه)[1191].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : ("تنبيه: العقل مدرك للحكم لا حاكم". إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلية، وإن كان بالعقل، فالمراد به أن العقل مدرك للحكم، لا أنه حاكم، وكذلك ترتب النتيجة بعد المقدمتين حكم شرعي أدركه العقل، ولا يقال: أوجبه)[1192].

وقال الشاطبي: (ليس القياسُ من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبيَّنٌ في موضعه من كتاب القياس، فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبَر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبه النبيُّ -ﷺ- على العمل بها؛ فأين استقلالُ العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته)[1193].

قلت: وهذا شأنُ كلِّ اجتهادٍ ونظرٍ يُطلب به تحصيلُ العلمِ بحكمٍ شرعي كما تقدم.

قال الشاطبي في "الموافقات" : (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)[1194].

وقال في "الاعتصام" : (الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم . وهو الشرع . ويؤخر ما حقه التأخير . وهو نظر العقل . لأنه لا يصح تقديمُ الناقص حاكما على الكامل، لأنه خلاف

(1190) السابق (ص 33)

(1191) المقدمة (ص 549 - 550)

(1192) البحر المحيط 193/1

(1193) الموافقات 133/1

(1194) السابق 125/1

المعقول والمنقول، بل ضد القضية هو الموافق للأدلة فلا معدل عنه، ولذلك قال من قال: اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك، تنبيها على تقدم الشرع على العقل)[1195].

وقال أيضا: (لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقديم بين يدي الله ورسوله، بل يكون ملبيا من وراء وراء)[1196].

ولا أشك أن الشيخ محمدا الفاضل ابن عاشور كان يستمد من المعين الشاطبي حين قال في بعض محاضراته معبرا عن هذا المعنى بأحسن بيان: (إنَّ الفقه إنما هو عبارةٌ عن تلقي كلمة الوحي أوَّلا, والاستسلامِ لاتباع الدعوة الإلهية التي هي مبلَّغة إلى البشر على لسان النبوءة المعصومة. ثم يأتي بعد ذلك ما رزقه الله تعالى الإنسانَ من الفهم الذي هو مظهر ملكته العقلية, فيتصرف به فيما أعطته الكلمةُ النبوية بطريق الوحي من حكمة إلهية, يتصرف الإنسانُ بفهمه في الكلمة الإلهية تصرُّفًا عقليا, حتى ينتهي إلى تطبيق معاني الكلام الإلهي على صورٍ من أوضاع حياته الإنسانية المادية, تصبح بمقتضاها خاضعةً لدعوة الهدى وسائرةً على طريق الرشاد.

وهذا المعنى من التصرف العقلي بالفهم والتطبيق في الكلمة الإلهية التي هي كلمة الوحي والنبوءة المعصومة, هو الذي نعبر عنه بالاجتهاد.

فالاجتهاد هو الفقه. **وهو عبارة عن اتباع لا عن ابتداع**, لأنَّ الإنسان باجتهاده يكون متحريا أنْ يَتَّبِعَ التعاليمَ الإلهية, وملكتُه العقلية لا تُغمَط ولا تطمس, ولكنه يسلك بها المسلكَ السوي, الذي يجعلها متصرفة في حدٍّ محدود وفي نطاقٍ محيط بها, يجعل تصرُّفَها رشيدا منتجا للخير)[1197].

قلت: بقي أنَّ قولَ ابنِ كمال باشا السالف (لأن المثبت للحكم ابتداءً هو النص والإجماع) كان يمكن فيه الاقتصارُ على "النص", لأنَّ الإجماع أيضا ليس هو المثبت, وإنما المثبِتُ مستنَدُه من النص كما صرح به الزركشي أول الفصل, ولهذا قال الغزالي: (**والإجماع أصلٌ من حيث إنه يدل على السنة**, فهو أصلٌ في الدرجة الثالثة)[1198].

(1195) الاعتصام 292/3

(1196) السابق 299/3

(1197) محاضرات (ص 307 - 308)

(1198) إحياء علوم الدين 16/1



وقال الأبياري: (إنَّ أهلَ الإجماع ليس لهم رتبةُ الاستقلال بإثبات الأحكام, وإنما يثبتونها نظرا إلى أدلتها ومآخذها. وإذا كان كذلك, فلا بد من إسناد أهل الإجماع الحكمَ إلى مستنَد شرعي, إلا أنه لا يجب البحثُ عن مستنَد أهل الإجماع, إذ قد ثبتت لهم العصمة, ولا يَحكُمون إلا عن مستنَد صحيح, إذ لو حكموا غيرَ مستنِدين لسببٍ صحيح لكان ذلك نقيضَ ما ثبت لهم من العصمة, فمِن هذه الجهة لم يلزم البحثُ عن مستنَدهم, وإذا لم يلزم البحث عن المستنَد فلا يمتنع الاطلاعُ عليه, وأكثرُ الإجماعات عُرِف مستنَدُها)[1199].

وقال ابن تيمية: (لا يوجد قطُّ مسألةٌ مجمَعٌ عليها إلا وفيها بيانٌ من الرسول, ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع, فيستدل به, كما أنه يَستدِل بالنص من لم يعرف دلالة النص, وهو دليلٌ ثانٍ مع النص... ولا يُوجَد مسألةٌ يتفق الإجماعُ عليها إلا وفيها نص. وقد كان بعضُ الناس يَذكُر مسائلَ فيها إجماعٌ بلا نص, كالمضاربة, وليس كذلك, بل المضاربة كانت مشهورةً بينهم في الجاهلية, لا سيما قريش, فإن الأغلب كان عليهم التجارة, وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العُمَّال, ورسولُ الله ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة, والعِير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرُها مضاربة مع أبي سفيان وغيره, فلما جاء الإسلامُ أقرها رسولُ الله ﷺ, وكان أصحابُه يسافرون بمال غيرهم مضاربة, ولم يَنْهَ عن ذلك, والسنةُ: قولُه وفعلُه وإقرارُه, فلما أقرها كانت ثابتةً بالسنة. والأثرُ المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ ويَعتمِد عليه الفقهاءُ "لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه واتجرا فيه وربحا, وطلب عمر أن يأخذ الربح كلَّه للمسلمين لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش, فقال له أحدهما: لو خسر المالَ كان علينا, فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟ فقال له بعض الصحابة: اجعله مضاربا, فجعله مضاربة", وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم, والعهدُ بالرسول قريب لم يحدث بعده, فعُلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول كما كانت الفلاحة وغيرُها من الصناعات كالخياطة والجزارة.

وعلى هذا فالمسائلُ المجمَع عليها قد تكون طائفةٌ من المجتهدين لم يَعرفوا فيها نصا فقالوا فيها باجتهادِ الرأي الموافِق للنص لكن كان النصُّ عند غيرهم. وابنُ جرير وطائفةٌ يقولون: لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول مع قولهم بصحة القياس. ونحن لا نشترط أن يكونوا كلُّهم عَلِموا النصَّ فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار, لكن استقرأنا مواردَ الإجماع فوجدناها كلَّها منصوصة, وكثيرٌ من العلماء لم يعلم النصَّ وقد وافق الجماعة, كما

(1199) التحقيق والبيان 3/471 - 472

أنه قد يحتج بقياسٍ وفيها إجماعٌ لم يعلمه فيوافق الإجماع, وكما يكون في المسألة نصٌّ خاص وقد استدل فيها بعضُهم بعموم, كاستدلال ابن مسعود وغيره بقوله: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}, وقال ابن مسعود: سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى, أي: بعد البقرة؛ وقوله: {أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} يقتضي انحصارَ الأجل في ذلك, فلو أوجب عليها أن تعتد بأبعد الأجلين لم يكن أجلُها أنْ تضع حملَها, وعليٌّ وابنُ عباس وغيرُهما أدخلوها في عموم الآيتين, وجاء النصُّ الخاص في قصة سبيعة الأسلمية بما يوافق قولَ ابن مسعود. وكذلك لما تنازعوا في المفوضة إذا مات زوجها: هل لها مهر المثل؟ أفتى ابن مسعود فيها برأيه أنَّ لها مهرَ المثل, ثم رووا حديثَ بروع بنت واشق بما يوافق ذلك, وقد خالفه علي وزيد وغيرهما فقالوا: لا مهر لها.

فثبت أنَّ بعضَ المجتهدين قد يفتي بعمومٍ أو قياس ويكون في الحادثة نصٌّ خاص لم يعلمه فيوافقه, ولا يُعلَم مسألةٌ واحدة اتفقوا على أنه لا نصَّ فيها؛ بل عامة ما تنازعوا فيه كان بعضُهم يحتج فيه بالنصوص, أولئك احتجوا بنصٍّ كالمتوفى عنها الحاملِ, وهؤلاء احتجوا بشمول الآيتين لها, والآخرين قالوا: إنما يدخل في آية الحمل فقط, وأن آية الشهور في غير الحامل كما أن آية القروء في غير الحامل. وكذلك لما تنازعوا في "الحَرام", احتج من جعله يمينا بقوله: {لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ}, وكذلك لما تنازعوا في المبتوتة: هل لها نفقة أو سكنى؟ احتج هؤلاء بحديث فاطمة, وبأن السكنى التي في القرآن للرجعية, وأولئك قالوا: بل هي لهما. ودلالات النصوص قد تكون خفية فيخصُّ اللهُ بفهمهن بعضَ الناس كما قال علي: "إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه". وقد يكون النص بينا ويذهل المجتهد عنه كتيمم الجنب, فإنه بينٌ في القرآن في آيتين, ولما احتج أبو موسى على ابن مسعود بذلك قال الحاضر: ما درى عبدُ الله ما يقول إلا أنه قال: لو أرخصنا لهم في هذا لأوشك أحدُهم إذا وجد المرء البردَ أن يتيمم, وقد قال ابن عباس وفاطمة بنت قيس وجابر: إن المطلقة في القرآن هي الرجعية بدليل قوله: {لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا} وأي أمر يحدثه بعد الثلاثة؟ وقد احتج طائفة على وجوب العمرة بقوله: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ}, واحتج بهذه الآية من منع الفسخ, وآخرون يقولون: إنما أمر بالإتمام فقط, وكذلك أمر الشارع أن يتم, وكذلك في الفسخ قالوا: من فسخ العمرة إلى غير حج فلم يتمها أما إذا فسخها ليحج من عامه فهذا قد أتى بما تم مما شرع فيه؛ فإنه شرع في حج مجرد فأتى بعمرة في الحج, ولو لم يكن هذا إتماما لما أمر به النبي ﷺ أصحابه عام حجة الوداع. وتنازعوا

في الذي بيده عقدة النكاح, وفي قوله: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ}, ونحو ذلك مما ليس هذا موضعَ استقصائه, وأما مسألةٌ مجردة اتفقوا على أنه لا يُستدل فيها بنصٍّ جلي ولا خفي, فهذا ما لا أعرفه)[1200].

قلت: فثبت بما تقدم أنه لا دليل على حكم شرعي إلا من الوحي, وأن القياس والإجماع راجعان إليه لا قسيمان له.

ولهذا قال الإمام الشافعي: (لا يلزم قولُ رجلٍ قال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله، **وإن ما سواهما تبعٌ لهما)**[1201].

وقال الطوفي: (الكتاب والسنة هما أصلُ الشريعة ومعتمَدُها ومصدرُها وموردها وعمادُها ومستنَدُها, إذ الإجماعُ والقياس - عند القائلين بكونهما دليلا - ثابتان بهما, فهما فرع عليهما, نازعان في الحقيقة إليهما)[1202].

وقال ابن القيم: (الأصول: كتابُ الله وسنة رسوله وإجماعُ أمته والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة, قال: والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله، وما عداهما فمردودٌ إليهما)[1203].

وقال الحافظ في "الفتح" : (الأصول: الكتابُ والسنة والإجماع والقياس, **والكتابُ والسنة في الحقيقة هما الأصلُ**, والآخَران مردودان إليهما)[1204].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (اعتبر علماءُ الأصول دلالةَ القياس والإجماع راجعةً إلى دلالة الكتاب والسنة, حيث قالوا: إن الأدلة التفصيلية التي يُكتسب منها الأحكامُ الشرعية عند أهل الحق هي الكتابُ والسنة, والإجماعُ المستنِدُ إليهما, والقياسُ المستنبَط منهما)[1205].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (وإذا أمعنت النظر وجدت أصلَ الأحكام واحدا, وهو قولُ الله سبحانه، قال تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}, إلا أنَّ منه ما وصلَنا بين دفتي المصحف, ومنه ما وصل

(1200) مجموع الفتاوى 195/19 - 199

(1201) إعلام الموقعين 204/2

(1202) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (ص 266)

(1203) إعلام الموقعين 134/4

(1204) فتح الباري 366/4

(1205) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 67)

على لسان رسول الله -الذي لا ينطق عن الهوى- في غير المصحف، ومنه ما هو مستنبَط من ذلك, وهو القياس والاستدلال, أو مستنِد إلى أحدهما, وهو الإجماع)[1206].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته على "الروضة" لابن قدامة: (قال المؤلف رحمه الله: "وأصلُ الأحكام كلِّها من الله سبحانه، إذ قولُ الرسول إخبارٌ عن الله بكذا". معنى كلامه ظاهر, وهو الحق، فالحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله, فالحكم له وحده جل وعلا، كما قال: {فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ}, وقال: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} الآية، وقال: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} الآية، وقال: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ} الآية، ونحو ذلك من الآيات)[1207].

قال الأبياري في "شرح البرهان" : (اعلم أنه لا حاكمَ إلا الله تعالى, وأما النبيُّ والزوج والسيد والوالد وغيرهم, إذا أمروا أو أوجبوا, لم يجب شيء بإيجابهم, بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم, فلا حكم ولا أمر إلا لله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}. وقولُ الرسول تستنِد إليه الأحكامُ لأنه {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}. والإجماعُ إنما استنَد إلى قوله, إما لكونه يدل على نصٍّ بلغهم, أو بناءً على أنَّ الله عصمهم عن الخطأ في الأحكام, فيرجع الإجماعُ إلى قول الرسول, ويرجع وجوبُ اتباع الرسول إلى قولِ الله عز وجل)[1208].

قلت: وانظر قولَ رسولِ الله ﷺ - في قصة العسيف المخرَّجة في الصحيحين - : "والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلدُ مائةٍ وتغريبُ عام، واغْدُ يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها".

وقد اشتشكل بعضُهم قولَه ﷺ "لأقضين بينكما بكتاب الله" مع أن الرجم والتغريب ليس لهما ذكرٌ في كتاب الله, فأجاب الشاطبي: (إنَّ الذي أوجب الإشكالَ في المسألة اللفظُ المشترك, فإنَّ "كتاب الله" كما يُطلق على القرآن يُطلق على ما كتب اللهُ تعالى عنده مما هو حُكْمُه وفَرْضُه على العباد، كان مسطورا في القرآن أوْ لَا، كما قال تعالى: {كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ}, أي: حكم الله وفرضه، وكل ما جاء في القرآن من قوله: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ} فمعناه فرض وحكم به، ولا يلزم أن يُوجد هذا الحكم في القرآن)[1209].

(1206) الفكر السامي 82/1

(1207) مذكرة أصول الفقه (ص 77)

(1208) التحقيق والبيان 270/1 - 271

(1209) الاعتصام 278/3



وقال ابن دقيق العيد في "شرح العمدة" : (قوله "إلا قضيت بيننا بكتاب الله" تنطلق هذه اللفظة على القرآن خاصة, وقد ينطلق "كتاب الله" على حكم الله مطلقا, والأولى حملُ هذه اللفظة على هذا, لأنه ذُكِرَ فيه التغريبُ، وليس ذلك منصوصا في كتاب الله، إلا أن يُؤخَذَ ذلك بواسطةِ أمر الله - تعالى - بطاعة الرسول واتباعه)[1210].

وهكذا أيضا قال بعضُ العلماء: إن معنى قوله عليه السلام "لأقضين بينكما بكتاب الله عز وجل" أي: لأحكمن بينكما بحكم الله, ولأقضين بينكما بقضاء الله, وهذا جائزٌ في اللغة, قال الله عز وجل: {كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ} أي: حكمه فيكم وقضاؤه عليكم, على أنَّ كلَّ ما قضى به رسولُ الله ﷺ فهو حكم الله, قال الله عز وجل: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}, وقال: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}, قال ابن عبد البر: (وقد ذكرنا قبلُ أنَّ من الوحي قرآنا وغيرَ قرآن)[1211].

وقال الحافظ في "الفتح" : (قوله في قصة العسيف "لأقضين بينكما بكتاب الله" أي: بوَحْيِه, ومثلُه حديثُ يَعلى بن أمية في قصة الذي سأل عن العُمْرة وهو لابسٌ الجبة, فسكت حتى جاءه الوحي, فلما سري عنه أجابه, وأخرج الشافعي من طريق طاوس أن عنده كتابا في العقول نزل به الوحي, وأخرج البيهقي بسند صحيح عن حسان بن عطية أحدِ التابعين من ثقات الشاميين: "كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن", ويجمع ذلك كلَّه {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى} الآية)[1212].

وعن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محرما عليه ثيابُه، فنهى المحرم، قال: ائتني بآيةٍ من كتاب الله تنزع بها ثيابي، فقرأ عليه {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}[1213].

ونظيرُه ما في "الصحيحين" عن عبد الله ابن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله", قال: فبلغ ذلك امرأةً من بني أسد يقال لها: أم يعقوب, وكانت تقرأ القرآن، فأتته فقالت: ما حديثٌ بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فقال عبد الله: "وما لي لا ألعن من لعن رسولُ الله ﷺ؟ وهو في كتاب الله", فقالت المرأة: لقد

(1210) إحكام الأحكام 237/2 - 238

(1211) التمهيد لابن عبد البر 78/9

(1212) فتح الباري 291/13 - 292 , وانظر: الجواهر المضية للفقير (ص 408)

(1213) جامع بيان العلم وفضله 1182/2

قرأتُ ما بين لوحي المصحف فما وجدته فقال: "لئن كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}".

قلت: وعلى هذا يتنزل قولُ الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" : (ليست تَنزِل في أحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها, قال الله تبارك وتعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ}, وقال: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}, وقال: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ}, وقال: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ})[1214].

قال الزركشي: (القرآن أمُّ الدلائل, وفيه البيانُ لجميع الأحكام, قال الله تعالى {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}, قال الشافعي ﷺ في "الرسالة" : "وليست تنزل بأحدٍ نازلةٌ في الدنيا إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها". وأورد من الأحكام ما ثبت ابتداءً بالسنة, وأجاب ابنُ السمعاني بأنه مأخوذٌ من كتاب الله في الحقيقة, لأنه أوجب عليه فيه اتباعَ الرسول وحذَّرنا من مخالفته, قال الشافعي: فمَنْ قَبِلَ عن رسول الله ﷺ فعَنِ اللهِ قَبِل)[1215].

وقال الشافعي أيضا: (وقد سن رسولُ الله ﷺ مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نصُّ كتاب، وكلُّ ما سن فقد ألزَمَنا اللهُ اتباعَه، وجعل في اتباعِه طاعتَه، وفي العنود عن اتباعها معصيتَه، التي لم يَعذُر بها خَلْقا، ولم يجعل له من ترك اتباع سنن رسول الله ﷺ مخرجا، **وما سن رسولُ الله ﷺ فيما ليس لله فيه حكم، فبحُكْمِ الله سَنَّه**، وكذلك أخبرنا الله تعالى في قوله {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ})[1216].

وفي قصة عائشة ﷺ مع بريرة المخرَّجة في "الصحيحين" أيضا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بالُ رجالٍ يشترطون شروطا ليست في كتاب الله, ما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله فهو باطلٌ وإن كان مائة شرط".

(1214) الرسالة (ص 20)

(1215) البحر المحيط 177/2

(1216) الفقيه والمتفقه 260/1

قال أبو القاسم الرافعي: (قوله: "ما كان من شرط ليس في كتاب الله" أي: ليس هو على حكم كتابه وموجب أمره، وليس المعنى أنه غيرُ منصوصٍ عليه في الكتاب، وما يبينه النبيُّ - ﷺ - فالأخذُ به واجبٌ بحكم الكتاب، قال الله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ})[1217].

وقال الأمير الصنعاني: (قوله: "ليس في كتاب الله". يحتمل أن يراد بكتاب الله حكم الله[1218]، ويراد بذلك في كونها في كتاب الله بواسطة أو بغير واسطة. فإنَّ الشريعة كلَّها في كتاب الله: إما بغير واسطة كالنصوصات في القرآن عن الأحكام، وإما بواسطة قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ}, {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ})[1219].

وقال الحافظ في "الفتح" : (وقال القرطبي قوله "ليس في كتاب الله" أي: ليس مشروعا في كتاب الله تأصيلا ولا تفصيلا, ومعنى هذا أنَّ مِن الأحكام ما يُؤخذ تفصيلُه من كتاب الله كالوضوء, ومنها ما يؤخذ تأصيلُه دون تفصيله كالصلاة, ومنها ما أصل أصله كدلالة الكتاب على أصلية السنة والإجماع وكذلك القياس الصحيح, فكل ما يُقتبَس من هذه الأصول تفصيلا فهو مأخوذٌ من كتاب الله تأصيلا)[1220].

ولهذا قال بدر الدين الكَرْخي[1221] في حاشيته على "الجلالين" عند قوله تعالى {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} : (قوله [يعني السيوطي] (لكل شيء يحتاج إليه الناسُ من أمر الشريعة) إما بتبيينه في نفس الكتاب, أو بإحالته على السنة لقوله تعالى {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}, أو بإحالته على الإجماع كما قال تعالى: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} الآية, أو على القياس كما قال: {فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ}, والاعتبارُ: النظرُ والاستدلال اللذان يَحصُل بهما القياس، فهذه أربعة طرق لا يخرج شيءٌ من أحكام الشريعة

(1217) شرح مسند الشافعي 113/3

(1218) قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" 113/3 - 114 : (ومعلومٌ أنه ليس المرادُ به القرآنَ قطعا، فإنَّ أكثرَ الشروط الصحيحة ليست في القرآن، بل عُلِمت من السنة؛ فعُلم أنَّ المرادَ بكتاب الله حكمُه كقوله: {كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ}، وقول النبي -ﷺ-: "كتاب الله القصاص" في كسر السن, فكتابُه سبحانه يطلق على كلامه وعلى حكمه الذي حكم به على لسان رسوله) اهـ . قلت: ودعواه القطعَ ممنوعةٌ بما تقدم وما يأتي. إذ الكون في كتاب الله أعمُّ من الكون فيه تنصيصا وتفصيلا. تأمل. (ز)

(1219) التحبير لإيضاح معاني التيسير 524/1

(1220) فتح الباري 188/5

(1221) قال الزركلي: الكَرْخي (1006 هـ) محمد بن محمد الكرخي، بدر الدين: فقيه عارف بالتفسير. اشتهر بمصر وتوفي فيها. له (مجمع البحرين - خ) حاشية على تفسير الجلالين، أربع مجلدات، و(المنهج الأسنى في آية الكرسي والأسماء الحسنى - خ). [الأعلام 61/7]



عنها، كلُّها مذكورة في القرآن, فكان تبيانا لكل شيء، فاندفع ما قيل: كيف قال الله تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} ونحن نجد كثيرا من أحكام الشريعة لم يُعلَم من القرآن نصا كعدد ركعات الصلاة ومدة المسح والحيض ومقدار حد الشرب ونصاب السرقة وغير ذلك, ومِن ثَمَّ اختلف الأئمة في كثيرٍ من الأحكام)[1222].

وقال ابن عاشور: (لقد جمع القرآن جميعَ الأحكام جمعا كليا في الغالب، وجزئيا في المهم، فقوله {تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} وقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} المرادُ بهما إكمالُ الكليات التي منها الأمرُ بالاستنباط والقياس, قال الشاطبي: لأنه على اختصاره جامعٌ والشريعة تمت بتمامه ولا يكون جامعا لتمام الدين إلا والمجموعُ فيه أمورٌ كلية)[1223].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (اعلم أن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله ﷺ فيها تبيانُ كلِّ شيءٍ يحتاج إليه الخلقُ في تكاليفهم التي أمروا بها وتعبداتهم التي طوقوها في أعناقهم، ولم يمت رسولُ الله ﷺ حتى كمل الدين بشهادة الله تعالى بذلك حيث قال تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}, فكل من زعم أنه بقي في الدين شيءٌ لم يكمل فقد كذب بقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}.

ولا يقال: قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نصٌّ عليه، ولا عمومٌ ينتظمه، كمسائل الجد في الفرائض، والحرام في الطلاق، ومسألة الساقط على جريح محفوف بجرحى، وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة: فأين الكمال فيها؟

لأنَّا نقول في الجواب: أوَّلًا: إنَّ قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أوردتم، ولكن المراد كلياتُها، فلم يبق للدين قاعدةٌ يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيلُ الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، فإنَّ قاعدة الاجتهاد أيضا ثابتةٌ في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها, ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثَمَّ مجالا للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه، ولو كان المرادُ بالآية الكمالَ بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئياتُ لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء

(1222) نقله الجَمَل في حاشيته على الجلالين 622/2 , وانظر: حاشية الصاوي على الجلالين 272/2 , والمجلى لكاملة الكواري (ص 219)

(1223) التحرير والتنوير 40/1 , وانظر المقدمتين التاسعة والعاشرة من مقدمات "التحرير والتنوير".



على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل.

ثم نقول ثانيا: إن النظر في كمالها بحسب خصوص الجزئيات يؤدي إلى الإشكال والالتباس وإلا فهو الذي أدى إلى إيراد هذا السؤال، إذ لو نظر السائل إلى الحالة التي وضعت عليها الشريعة، وهي حالة الكلية، لم يورد سؤالَه، لأنها موضوعةٌ على الأبدية، وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية, وأما الجزئية فموضوعةٌ على النهاية المؤدية إلى الحصر في التفصيل، وإذ ذاك قد يتوهم أنها لم تكمل فيكون خلافا لقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، وقوله تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} الآية، ولا شك أن كلام الله هو الصادق، وما خالفه فهو المخالف، فظاهرٌ إذ ذاك أن الآية على عمومها وإطلاقها صحيحة، وأن النوازل التي لا عهد بها لا تؤثر في صحة هذا الكمال، لأنها إما محتاجٌ إليها وإما غيرُ محتاج إليها, فإن كانت محتاجا إليها فهي مسائلُ الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية, فأحكامُها قد تقدمت، ولم يبق إلا نظرُ المجتهد إلى أي دليلٍ تستند خاصة، وإما غير محتاج إليها، فهي البدع المحدثات، إذ لو كانت محتاجا إليها لما سكت عنها في الشرع، لكنها مسكوتٌ عنها بالفرض ولا دليل عليها فيه كما تقدم، فليست بمحتاجٍ إليها، فعلى كلِّ تقديرٍ قد كمل الدين والحمد لله.

ومن الدليل على أن هذا المعنى هو الذي فَهِمَه الصحابةُ رضي الله عنهم، أنهم لم يسمع عنهم قط إيرادُ ذلك السؤال، ولا قال أحدٌ منهم: لِمَ لَمْ يُنص على حكم الجد مع الإخوة؟ وعلى حكم من قال لزوجته: أنت علي حرام؟ وأشباه ذلك مما لم يجدوا فيه عن الشارع نصا، بل قالوا فيها وحكموا بالاجتهاد واعتبروا فيها بمعان شرعية ترجع في التحصيل إلى الكتاب والسنة، وإن لم يكن ذلك بالنص فإنه بالمعنى، فقد ظهر إذًا وجهُ كمال الدين على أتم الوجوه)[1224].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين (في القرآن بيان كل شيء من أمور الدين وأحكام الوقائع, وليس معنى هذا التبيان أنه يذكر أحكام الأشياء على وجه التفصيل, حتى إذا رجعنا إليه في قضية ولم نجد لها حكما مفصلا خالطت قلوبنا الريبة من حكمها الذي دلت عليه السنة أو انعقد عليه إجماع أهل العلم أو شهدت به القواعد المسلمة.

وإنما معنى تبيانه لكل شيء أنه أتى بكليات عامة وهي معظم ما نزل به, وفصل بعض أحكام, وأحال كثيرا من آياته على بيان السنة النبوية, ثم إن الكتاب والسنة أرشدا إلى أصول

(1224) الاعتصام 266/3 - 268



أخرى كالإجماع والقياس وغيرهما من القواعد المستفادة من استقراء جزئيات كثيرة كقاعدة "المصالح المرسلة" وقاعدة "سد الذرائع". قال أبو إسحاق الشاطبي في كتاب "الموافقات" : "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي... فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمل كل واحد منها، وهذا كله ظاهر أيضا، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن")[1225].

قلت: فالدين كمل والنعمة تمت، فلا شرع إلا منه تعالى، ولا حكم إلا حكمه، كما قال سبحانه وتعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}، قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (أي: له الخلق الذي صدرت عنه جميع المخلوقات علويها وسفليها، أعيانها وأوصافها وأفعالها، والأمر المتضمن للشرائع والنبوات، فالخلق: يتضمن أحكامه الكونية القدرية، والأمر: يتضمن أحكامه الدينية الشرعية، وثم أحكام الجزاء، وذلك يكون في دار البقاء)[1226].

قلت: ولا تغفل الحصر المستفاد من تقديم الجار والمجرور على متعلقهما، ولهذا نقل القاسمي في "تفسيره" عن صاحب "اللباب" قولَه: (في الآية دليل على أنه لا خالق إلا الله عز وجل، أي للحصر المستفاد من تقديم الظرف)[1227].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي في تفسير سورة طه عند قوله تعالى: {تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى}، قال: (ذكر جلالة هذا القرآن العظيم، وأنه تنزيل خالق الأرض والسماوات، المدبر لجميع المخلوقات، أي: فاقبلوا تنزيلَه بغاية الإذعان والمحبة والتسليم، وعظموه نهاية التعظيم، وكثيرا ما يقرن بين الخلق والأمر كما في هذه الآية، وكما في قوله {أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ}، وفي قوله {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ}، وذلك أنه الخالق الآمر الناهي، فكما أنه لا خالق سواه، فليس على الخلق إلزامٌ ولا أمرٌ ولا نهي إلا من خالقهم)[1228].

وقال سيد قطب: (إن الله الخالق المهيمن المصرف المدبر، هو "ربكم" .. هو الذي يستحق أن يكون ربا لكم، يربيكم بمنهجه، ويجمعكم بنظامه، ويشرع لكم بإذنه، ويقضي بينكم

(1225) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 241 - 242)

(1226) تفسير السعدي (ص 291)

(1227) محاسن التأويل 101/5

(1228) تفسير السعدي (ص 501)



بحكمه.. إنه هو صاحب الخلق والأمر.. وكما أنه لا خالق معه, فكذلك لا آمر معه.. هذه هي القضية التي يستهدفها هذا الاستعراض.. قضية الألوهية والربوبية والحاكمية، وإفرادُ الله سبحانه بها)[1229].

قلت: ولهذا جاء في الصحيحين أنه كان من دعائه ﷺ إذا قام من الليل يتهجد: "اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت".

قال الباجي: (قوله "وإليك حاكمت" ظاهرُه - والله أعلم - أنه لا يحاكمهم إلا لله تعالى, ولا يرضى إلا بحكمه, قال الله تعالى: {رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ}[1230], وقوله عز وجل: {أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا})[1231].

وقال النووي: ("وإليك حاكمت" أي: كل من جحد الحق حاكمته إليك وجعلتك الحاكمَ بيني وبينه لا غيرك مما كانت تحاكم إليه الجاهلية وغيرهم من صنم وكاهن ونار وشيطان وغيرها, فلا أرضى إلا بحكمك ولا أعتمد غيره)[1232].

وقال الحافظ ابن حجر: (وقدَّمَ مجموعَ صلات هذه الأفعال عليها إشعارا بالتخصيص وإفادة للحصر)[1233].

قلت: ثم اعلم أنه لا يُعَكِّرُ على ما قرَّرناه من اختصاص الرب ﷻ بالتشريع والحكم قولُ المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح, لأنه بإجماعٍ منا ومنهم (لا حاكم إلا الله ولا حكم إلا منه تعالى).

قال في "فواتح الرحموت" : ("الباب الأول في الحاكم" مسألة: "لا حكم إلا من الله تعالى" بإجماع الأمة, لا كما في كتب بعض المشايخ أنَّ هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل, **فإنَّ هذا مما لا يَجترئ عليه أحدٌ ممن يَدَّعي الإسلام**, بل إنما يقولون إنَّ العقل مُعَرِّفٌ لبعض الأحكام الإلهية, سواء ورد به الشرعُ أم لا, وهذا مأثورٌ عن أكابر مشايخنا أيضا)[1234].

(1229) في ظلال القرآن 1297/3

(1230) قال البغوي في "تفسيره" 258/3 : ({رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا} أي: اقضِ بيننا، {بِالْحَقّ} والفتاح: القاضي، {وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ} أي: الحاكمين).

(1231) المنتقى 359/1

(1232) شرح النووي على مسلم 55/6 - 56

(1233) فتح الباري 4/3 - 5

(1234) فواتح الرحموت 25/1

ولهذا قال الشيخ وهبة الزحيلي: (لم يختلف المسلمون في أن مصدر جميع الأحكام التكليفية والوضعية هو الله سبحانه وتعالى بعد البعثة وبلوغ الدعوة, سواء أكان ذلك بطريق النص من كتاب أو سنة أم بواسطة الفقهاء والمجتهدين, لأنَّ المجتهد مظهرٌ للحكم وليس منشئا له من عنده, لهذا قالوا: الحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الخ. وقالوا: لا حكم إلا لله, أخذا من قوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}. وفي هذا يتفق المعتزلة مع أهل السنة, ولكنهم يختلفون في مُعَرِّف أحكام الله تعالى وطريق إدراكه قبل بعثة الرسل, أي: في قابلية العقل لإدراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل)[1235].

قال الجويني: (العقولُ على مذاهب أهل الحق لا تقتضي التحريمَ والتحليل, وليس عليها في مدرك قضايا التكاليف تعويل, قال: ولسنا ننكر أنَّ عقولَهم تستحثهم في قضيات الجِبِلَّات عن الانكفاف عن أسباب الردى والانصراف عن موجبات التوى, ولكنا لا نقضي بأن حكم الله عليهم مُوجَبُ عقولِهم)[1236].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (إنَّ التحسين والتقبيح الذي يُنكره الجميعُ هو استقلالُ العقل بالتحليل والتحريم والثواب والعقاب قبل الشرع, وحكمه بالإيجاب عليه تعالى، وهذا ندمه, ولا نقول به, وإنما نقول نحن: إنَّ العقل يمكنه أن يدرك حسن الأحكام التي سنها الشرع وقبح ما نهى عنه)[1237].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (لا ننكر إدراكَ العقول لحسن الأشياء مطلقا، ولا نُقَيِّد التشريعَ بعقولنا، ولا نُوجِب على الله شيئا من عند أنفسنا، بل نقول: إنه لا سلطانَ لشيء عليه، فهو الذي يُوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء، وأنَّ من الشرع ما لم تَعْرِفِ العقولُ حُسنَه قبل شرعه، وأنَّ كلَّ ما شرعه تعالى يُطاع بلا شرطٍ ولا قيد)[1238].

على أن الشيخ أحمد بن الصديق الغماري قال: (مسألة التحسين والتقبيح بحث ضائع لا طائل تحته, لأن المقصود من الدعوى نتائجها المترتب عليها الحكم قبولا أو ردا. وفي المسألة هذه كان يجب أن تكون النتيجة ثبوت الإباحة أو الاستحباب أو الاوجوب عند التحسين, وضد ذلك

(1235) أصول الفقه الإسلامي 115/1

(1236) الغياثي (ص 317 - 318)

(1237) الفكر السامي 432/1 - 433

(1238) تفسير المنار 196/9



عند التقبيح, مع أن من أباح ما حرمته الشريعة لاستحسانه بعقله, أو حرم ما أحلته الشريعة لتقبيح عقله, فهو كافر بإجماعهم, فلم يبق نتيجة. فالحرام ما حرمته الشريعة قبحه العقل أو استحسنه[1239], والحلال كذلك[1240], والبحث بعد ذلك ضائع. وأيضا لو كانا عقليين صرفا لما اختلفت العقول في التحسين والتقبيح, ولوجب أن تتفق في تحسين كل حسن, وتقبيح كل قبيح, كما أنها لا تختلف في القضايا الضرورية, مع أنا نرى العقول في التحسين والتقبح مختلفة, فنحن وإن اعتبرنا التحسين والتقبيح العقلي, وهو ما لا يجوز إنكاره أيضا, لكنه تحسين وتقبيح غير معتبر شرعا ولا على الإطلاق عقلا أيضا)[1241].

قلت: والحاصل في هذا المقام أن الشرع والحكم لله وحده لا شريك له.

قال الشيخ فرج السنهوري: (لا حاكم سوى الله سبحانه، ولا حكم إلا ما حكم به، ولا شرع إلا ما شرعه. على هذا اتفق المسلمون، وقال به جميعُهم، حتى المعتزلة (أهل العدل) الذين يقولون: إن في الأفعال حُسْنًا وقبحا يستقل العقلُ بإدراكهما وأن على الله أن يأمر وينهى وفق ما في الأفعال من حسن وقبح. فالحاكم عند الجميع هو الله سبحانه، والحكم حكمه، وهو الشارع لا غيره. وإذا كان رسول الله . ﷺ . قد أطلق عليه اسم الشارع في بعض عبارات العلماء فما كان ذلك إلا تجوُّزا مراعاة لأنه المُبَلِّغُ عنه جلَّ شأنُه. وإذا كان الشاطبي في بعض المواطن قد سمَّى عملَ المجتهد تشريعا, فما كان هذا منه إلا تساهُلا أساغه أنَّ عمل المجتهد كاشِفٌ عن التشريع ومُظهِرٌ له، فالسلطة التشريعية هي الله وحده. والشريعة، أو الشرعة، أو الشرع فيما يختص بالعمليات، وهي حكم الله تعالى، وهو أثرُ خطابه جلَّ شأنه المتعلِّقِ بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييرا أو وضعا. واللهُ جلَّت حكمتُه لم يُفوِّض إلى أحدٍ من عباده، لا إلى رسول ولا إلى نبي ولا إمام ولا ولي ولا إلى غيرهم، أن يشرع للناس من الأحكام ما يريد، أو أن يحكُم بينهم بما يراه هو من عند نفسه أو كيفما اتفق. أما العرف فلا توجد إحالةٌ تشريعية إلى

(1239) قال الطوفي: (قد يستحسن الشخصُ شيئا بناءً على اعتقاده، ولا يكون حسنا في نفس الأمر، وقد يخالفه غيرُه في استحسانه. وقد استحسن بعضُ الناس عبادة الأصنام، وبعضهم عبادة الكواكب، وبعضهم غيرَ ذلك، وهي أمورٌ مستقبحة في نفس الأمر، وفي مثل هذا قال الشاعر: "وللناس فيما يعشقون مذاهب" أي: قد يستحسن بعضُهم ما لا يستحسن غيره). شرح مختصر الروضة 191/3 . (ز)

(1240) قال الشاطبي في كتاب "الاعتصام" 155/1 : (قال أبو عمر الزجاجي - وهو من أصحاب الجنيد والنوري وغيرهما - : كان الناسُ في الجاهلية يتبعون ما تستحسنه عقولُهم وطبائعُهم, فجاء النبيُّ ﷺ فرَدَّهُم إلى الشريعة والاتباع, فالعقلُ الصحيح الذي يستحسن ما يستحسنه الشرع ويستقبح ما يستقبحه). (ز)

(1241) الفتاوى والرسائل الصغرى (ص 22)

أحكامه، إنما يُلجأ إليه في معرفة ما يريده المتكلِّمُ من الأيمان والعقود، وما إلى ذلك، وفي معرفة قِيَم المتلَفات وأشباهها، وفي الوقوف على الشروط التي يُصحِّح العرفُ اشتراطَها في العقود، هذا هو كلُّ ما يُلجأ فيه إلى العرف، ولا يلجأ إليه في معرفة حكم تشريعي ليُطبَّق، وإنما يُلجأ إليه في تكييف الواقعات والنوازل ليُطبَّق عليها الحكمُ المعروف في الشريعة، ولا يترك بسببه حكمُ نصٍّ ولا إجماع ولا حكم فقهي لم يكن مبنيا على العرف، وإنما يترك به الحكم الفقهي إذا كان مبنيا على عرف، ثم تغير إلى عرف آخر. فاعتبار العرف في الشريعة الإسلامية ليس من باب الإحالة التشريعية، كما أنه ليس من الأدلة الإجمالية، ولا يعدو أن يكون قاعدة فقهية. أما شرائع من قبلنا فالكلُّ متفقون على أنَّ ما لم يَرْوِه الشارعُ لنا لا يكون شريعة، وأن ما رواه لنا وأمرنا باتباعه كان من أحكام شريعتنا, واختلفوا فيما رواه لنا ولم يأمرنا باتباعه، فذهبت طائفة إلى أن مجرد الرواية يُعتبر كالأمر فيكون من شريعتنا، وذهبت طائفة أخرى إلى أنه لا يكون شريعة لنا. والمعتزلة قد ذهبوا إلى أن العقل يستقل بإدراك ما في الأفعال من حسن وقبح, وبالتالي يستقل بإدراك حكم الله الملائم وإن لم يأت به شرع ولم ينزل به وحي، فالمصدر الأصلي عندهم للوقوف على حكم الله هو العقل. أما جمهور المسلمين فعلى أنه لا حكم للعقل، وأن حكم الله لا يُعرَف إلا مِن قِبَلِه، ولا يكون ذلك إلا من طريق الوحي إلى رسول الله ﷺ. (الكتاب والسنة) الذي أُمِر بتبليغه إلى الناس فبلغه. فالطريقُ الوحيد إلى ذلك هو تبليغُ الرسول عليه الصلاة والسلام، فلا عبرة بالإلهام والمكاشفة وأشباههما, فكلُّ هذا لا يكون طريقا لمعرفة حكم الله, لأنه ليس وحيا. والتبليغ بما يكون من الرسول عليه الصلاة والسلام في يقظة المبلغ إليه، فلا عبرة بتبليغ الأحلام. وبهذا اتضح أن الدليل الحقيقي والمصدر الوحيد للتشريع الإسلامي بأجمعه هو الوحي الإلهي, وأن مرد الإجماع والقياس إليه.. وأن المصادر الأخرى ليست خارجة عن الأربعة، أو هي ليست مصادرَ للفقه) اهـ[1242].

(قولُ الشاطبي "إن المفتي شارعٌ مِن وجهٍ")

وحتى نقطع عرق الاحتمال في هذا المقام الخطير, رأيت أن أورد كلامَ الشاطبي الذي أشار إليه الشيخ فرج السنهوري, وأبين ما فيه, لئلا تبقى فيه حجة للذين في قلوبهم زيغ ومرض, فقد عهدناهم متَّبِعين للمتشابه من كلام العلماء, حيث أعياهم أن يجدوا من المحكم ما يوافق أهواءَهم, {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}.

(1242) دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين لمحمد الغزالي (ص 160 - 161)



وهذه صورة كلام أبي إسحاق الشاطبي رحمه الله من "الموافقات" : (المفتي قائمٌ في الأمة مقامَ النبي ﷺ . والدليل على ذلك أمور... قال: والثالث: أنَّ **المفتي شارعٌ مِن وجهٍ**, لأنَّ ما يبلغه من الشريعة, إما منقولٌ عن صاحبها، وإما مستنبَطٌ من المنقول, فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائما مقامَه في إنشاء الأحكام، وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاءُ الأحكام بحسب نظره واجتهاده, فهو من هذا الوجه شارع، واجبٌ اتباعُه والعملُ على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافةُ على التحقيق، بل القسمُ الذي هو فيه مبلِّغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكِلا الأمرين راجعٌ إليه فيها, فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى، وقد جاء في الحديث: "أن من قرأ القرآن؛ فقد أدرجت النبوة بين جنبيه"[1243]. وعلى الجملة, **فالمفتي مخبرٌ عن الله كالنبي**، وموقع للشريعة على أفعال المكلَّفين بحسب نظره كالنبي، ونافِذٌ أمرُه في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سُمُّوا أولي الأمر، وقُرِنت طاعتُهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}, والأدلة على هذا المعنى كثيرة) اهـ[1244].

قلت: وأنت تعجب من قوله (والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام) ثم قوله (وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله), إذ كيف يجتمع الإنشاء مع الإخبار؟ لأنه إن كان مخبرا لزم أن يكون الإنشاءُ للمخبَر عنه, وإن كان منشئا فعن أي شيء يخبر؟ إلا أن يخبر عن نفسه, أما عن الله فهو الكذب الصراح, إذ لم يجعل الله لأحدٍ من الخَلْق أن يضع للعباد الأحكام, كيف وهو القائل {وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ}, وهل جُعل الأحبار والرهبان أربابا لأتباعهم إلا من جهة الاستقلال بالتحليل والتحريم.

وعلى كل فمن أراد أن يستدل بهذا الكلام على إثبات التشريع للعلماء لن يتم له ذلك إلا بالتصرف فيه, وإلا فإن بعضه ينقض بعضا, إلا أن نحمل التشريع في كلامه على أنه كشفٌ للتشريع وإظهارٌ له كما قال الشيخ فرج, فيكون إنشاءُ الأحكام عبارة عن إظهارها والكشف عنها, فإما هذا الحمل المتكلَّف وإما التناقض, وكلاهما لا يُحصِّل مطلوبَ الزائغين. وإنما وصفنا

(1243) روى الحاكم في "المستدرك" عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه غير أنه لا يوحى إليه". وقد ضعفه الألباني مرفوعا. انظر: السلسلة الضعيفة 199/11 - 201 .

(1244) الموافقات 253/5 - 257

ذلك الحمل بالتكلف لأنا قد قدمنا عن العلماء مقابلتهم بين الإنشاء والإظهار, وتنصيصهم على أن القياس ونحوه من ضروب الاستنباط إنما محصلته إظهار الحكم والكشف عنه لا إنشاؤه, فإن هذا لله تعالى وحده, فأن نجعل هنا الإنشاء بمعنى الإظهار فيه تكلف ظاهر يشهد له وضع اللغة واستعمال العلماء.

ثم إن الآية التي ذكرها الشاطبي تدل على نقيض ما قرره, ولهذا قال ابن العربي: (وليس لأولي الأمر أن يشرعوا شريعة مثل رسول الله ﷺ, ولذلك لم يقل في أولي الأمر: أطيعوا, مثل ما قال في رسول الله ﷺ, فليتأمل)[1245].

وقال ابن القيم: (أمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالا من غير عرضٍ ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتابَ ومثلَه معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالا، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول؛ إيذانا بأنهم إنما يُطاعون تبعا لطاعة الرسول)[1246].

وقال أيضا: (وطاعتهم (يعني أولي الأمر) إنما هي تبع لا استقلال، ولهذا قرنها بطاعة الرسول ولم يُعِدِ العامل، وأفرد طاعة الرسول وأعاد العامل لئلا يتوهم أنه إنما يطاع تبعا كما يطاع أولو الأمر تبعا، وليس كذلك، بل طاعته واجبة استقلالا سواء كان ما أمر أو نهى عنه في القرآن أو لم يكن)[1247].

وقال ابن تيمية: (الرسول وجبت طاعته؛ لأنه {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}, فالحلال ما حلله والحرام ما حرمه والدين ما شرعه, ومن سوى الرسول من العلماء والمشايخ والأمراء والملوك إنما تجب طاعتهم إذا كانت طاعتهم طاعة لله, وهم إذا أمر اللهُ ورسوله بطاعتهم فطاعتُهم داخلة في طاعة الرسول, قال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}, فلم يقل: "وأطيعوا الرسول وأطيعوا أولي الأمر منكم"؛ بل جعل طاعةَ أولي الأمر داخلةً في طاعة الرسول؛ وطاعةُ الرسول طاعة لله وأعاد الفعل في طاعة الرسول دون طاعة أولي الأمر؛ فإنه {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ}؛ فليس لأحدٍ إذا أمره الرسول بأمر أن ينظر هل أمر الله به أم لا؟ بخلاف أولي الأمر, فإنهم قد يأمرون بمعصية الله, فليس كل من

(1245) الكبريت الأحمر للشعراني (ص 20)

(1246) إعلام الموقعين 89/2

(1247) السابق 541/3 - 542

أطاعهم مطيعا لله، بل لا بد فيما يأمرون به أن يعلم أنه ليس معصية لله، وينظر هل أمر الله به أم لا؟ سواء كان أولي الأمر من العلماء أو الأمراء، ويدخل في هذا تقليد العلماء وطاعة أمراء السرايا وغير ذلك، وبهذا يكون الدين كله لله، قال تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ}، وقال النبي ﷺ لما قيل له: يا رسول الله الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله". ثم إن كثيرا من الناس يحب خليفة أو عالما أو شيخا أو أميرا فيجعله ندا لله وإن كان قد يقول: إنه يحبه لله، فمن جعل غيرَ الرسول تجب طاعته في كل ما يأمر به وينهى عنه وإن خالف أمرَ الله ورسوله فقد جعله ندا)[1248].

وقال ابن عرفة: (إن أولي الأمر إنما تلزم طاعتهم فيما يحكمون به **مستنِدين للكتاب والسنة**، وأما إن خالفوا الكتاب والسنة فلا تلزم طاعتهم)[1249].

وقال الطيبي: (أعاد الفعل في قوله {وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يُعِدْه في أولي الأمر إشارة إلى أنه يُوجَد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك بقوله {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ} كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله)[1250].

وقال ابن تيمية: (إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول، وهؤلاء أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} إنما تجب طاعتهم تبعا لطاعة الله ورسوله لا استقلالا، ثم قال: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}[1251])[1252].

(1248) مجموع الفتاوى 266/10 - 267

(1249) تفسير ابن عرفة 35/2

(1250) فتح الباري 111/13 - 112 . قال الحافظ: (ومِن بديع الجواب: قولُ بعضِ التابعين لبعض الأمراء من بني أمية. لما قال له: أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله: {وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}؟ فقال له: أليس قد نُزِعت عنكم، يعني الطاعة، إذا خالفتم الحقَّ بقوله: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ}؟). السابق 111/13

(1251) قال ابن القيم: ({ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} أي: هذا الذي أمرتكم به من طاعتي وطاعة رسولي وأولياء الأمر ورد ما تنازعتم فيه إليَّ وإلى رسولي خير لكم في معاشكم ومعادكم، وهو سعادتكم في الدارين، فهو خيرٌ لكم وأحسن عاقبة. فدل هذا على أن طاعة الله ورسوله وتحكيم الله ورسوله هو سببُ السعادة عاجلا وآجلا. ومن تدبر العالَم والشرورَ الواقعة فيه عَلِم أنَّ كلَّ شرٍّ في العالَم سببُه مخالفةُ الرسول والخروج عن طاعته، وكل خير في العالم فإنه بسبب طاعة الرسول، وكذلك شرور الآخرة وآلامُها وعذابها إنما هو من موجبات مخالفة الرسول ومقتضياتها، فعاد شرُّ الدنيا والآخرة إلى مخالفة الرسول وما يترتب عليه، فلو أنَّ الناسَ أطاعوا الرسولَ حقَّ طاعته لم يكن في الأرض شرٌّ قط،

قال: (وهذا هو الواجب, إذ لو رُدوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يَزدهم هذا الردُّ إلا اختلافا واضطرابا، وشكا وارتيابا, ولذلك قال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}, فأنزل الله الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكمُ بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتابٍ منزل من السماء)[1253].

وقال ابن القيم: (قوله: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ} نكرة في سياق الشرط تعم كلَّ ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دِقّه وجِلّه، جَلِيّه وخفيه، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيانُ حكمِ ما تنازعوا فيه ولم يكن كافيا لم يأمر بالرد إليه؛ إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى مَن لا يُوجد عنده فصلُ النزاع)[1254].

قال الشيخ جمال الدين القاسمي في "تفسيره" : (تنبيه: يشمل عمومُ قوله {وَأُولِي الْأَمْرِ} العلماءَ, كما روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنه يعني أهل الفقه والدين. وكذا قال مجاهد وعطاء والحسن البصري وأبو العالية. وهذا ليس قولا ثانيا في الآية بل هو مما يشمله لفظها, فهي عامة في أولي الأمر من الأمراء والعلماء وإن نزلت على سبب خاص. وقد كثرت الأوامر بطاعة العلماء كالأمراء, قال تعالى: {لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ}, وقال تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، وقال تعالى: {وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ})[1255].

وقال ابن القيم: (والتحقيق أنَّ الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول, فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيامُ الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلُّهم لهم تبعا، كان صلاحُ العالَم بصلاح هاتين الطائفتين،

وهذا كما أنه معلومٌ في الشرور العامة والمصائب الواقعة في الأرض فكذلك هو في الشر والألم والغَمّ الذي يُصِيب العبدَ في نفسه فإنما هو بسبب مخالفة الرسول، ولأن طاعته هي الحصن الذي من دخله كان من الآمنين والكهف الذي من لجأ إليه كان من الناجين, فعُلِم أن شرور الدنيا والآخرة إنما هو الجهلُ بما جاء به الرسول ﷺ والخروج عنه) اهـ. الرسالة التبوكية (ص 43 - 44)

(1252) مجموع الفتاوى 208/20

(1253) درء تعارض العقل والنقل 147/1

(1254) إعلام الموقعين 39/1

(1255) محاسن التأويل 187/3



وفساده بفسادهما، كما قال عبد الله بن المبارك وغيره من السلف: صنفان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، قيل: من هم؟ قال: الملوك والعلماء)[1256].

وقال ابن تيمية: (قالوا في قوله تعالى {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} أقوالا تجمع العلماء والأمراء, ولهذا نص الإمام أحمد وغيره على دخول الصنفين في هذه الآية, إذ كل منهما تجب طاعته فيما يقوم به من طاعة الله, وكان نواب رسول الله ﷺ في حياته كعلي ومعاذ وأبي موسى وعتاب بن أسيد وعثمان بن أبي العاص وأمثالهم يجمعون الصنفين. وكذلك خلفاؤه من بعده كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ونوابهم. ولهذا كانت السنة أن الذي يصلي بالناس صاحب الكتاب والذي يقوم بالجهاد صاحب الحديد. إلى أن تفرق الأمر بعد ذلك فإذا تفرق صار كلُّ من قام بأمر الحرب من جهاد الكفار وعقوبات الفجار يجب أن يطاع فيما يأمر به من طاعة الله في ذلك, وكذلك من قام بجمع الأموال وقسمها يجب أن يطاع فيما يأمر به من طاعة الله في ذلك, وكذلك من قام بالكتاب بتبليغ أخباره وأوامره وبيانها يجب أن يصدق ويطاع فيما أخبر به من الصدق في ذلك وفيما يأمر به من طاعة الله في ذلك)[1257].

قلت: ولا تعجب إذا علمتَ أنَّ الشاطبيَّ نفسَه قد صرح بهذا المعنى وقرره في كتاب "الاعتصام" أحسن تقرير, وهذا نصُّ كلامِه فيه: (إنَّ العالِمَ بالشريعة إذا اتُّبِع في قوله، وانقاد إليه الناسُ في حكمه، فإنما اتبع من حيث هو عالِمٌ بها وحاكم بمقتضاها، لا من جهة أخرى، فهو في الحقيقة مبلِّغ عن رسول الله ﷺ، المبلِّغِ عن الله عز وجل، فيتلقى منه ما بلغ على العلم بأنه بلغ، أو على غلبة الظن بأنه بلغ, **لا من جهة أنه منتصبٌ للحكم مطلقا**، إذ لا يثبت ذلك لأحدٍ على الحقيقة، وإنما هو ثابت للشريعة المنزلة على رسول الله ﷺ، وثبت ذلك له ﷺ وحده دون الخلق من جهة دليلِ العصمة والبرهان أن جميع ما يقوله أو يفعله حق, فإن الرسالة المقترنة بالمعجزة على ذلك دلت، فغيرُه لم تثبت له عصمة بالمعجزة بحيث يحكم بمقتضاها حتى يُساويَ النبيَّ في الانتصاب للحكم بإطلاق, **بل إنما يكون منتصبا على شرط الحكم بمقتضى الشريعة**، بحيث إذا وُجد الحكمُ في الشرع بخلاف ما حكم لم يكن حاكما، إذ كان بالفرض. خارجا عن مقتضى الشريعة الحاكمة، **وهو أمرٌ متفق عليه بين العلماء**، ولذلك إذا

(1256) إعلام الموقعين 16/2

(1257) مجموع الفتاوى 158/18

وقع النزاعُ في مسألة شرعية وجب ردُّها إلى الشريعة حتى يثبت الحقُّ فيها, لقوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} الآية)[1258].

وقد استدل بعد ذلك على بطلان تحكيم الرجال من غير نظرٍ إلى الشرع بكون العالِم معرَّضا للزلل, فقال: (وعن النبي ﷺ أنه قال: إني أخاف على أمتي من بعدي أعمال ثلاثة، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: "أخاف عليكم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع", وإنما زلة العالم بأن يخرج عن طريق الشرع، فإذا كان ممن يخرج عنه فكيف يجعل حجة على الشرع؟ هذا مضاد لذلك. ولقد كان كافيا من ذلك خطاب الله تعالى لنبيه وأصحابه: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} الآية، مع أنه قال تعالى: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}، وقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} الآية. ولذلك قال عمر بن الخطاب ﷺ: "ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون". وسائر ما جاء في زيغة الحكيم فإنه واضحٌ في أنَّ الرجالَ إنما يُعتبرون من حيث الحقُّ لا من حيث هم رجال)[1259].

فتأمل قولَه (إنما زلة العالم بأن يخرج عن طريق الشرع، فإذا كان ممن يخرج عنه فكيف يجعل حجة على الشرع؟ هذا مضاد لذلك). قلت: بل كيف يجعل شارعا؟!

فالحاصل أن العلماء ليس لهم مقام الاستقلال بالطاعة, وما ذاك إلا لكونهم بمعزل عن إنشاء الأحكام, فالأحكام من عند الله تعالى, وإنما وظيفتهم اسنباطُها من مظانها, وبيانُها وتبليغها للخلق, بل إن النبي ﷺ إنما وجبت طاعته بأمر الله تعالى, وإنما وظيفته ﷺ البلاغ عن الله تعالى, وهذا الذي يقتضيه له وصفه بالرسالة, قال ابن تيمية: (الرسول ﷺ هو المبلغ عن الله تعالى أمرَه ونهيَه وتحليلَه وتحريمَه, فالحلالُ ما حلله والحرام ما حرمه والدين ما شرعه؛ والرسولُ ﷺ واسطةٌ بين الله وبين خلقه في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده وتحليله وتحريمه؛ وسائر ما بلغه من كلامه)[1260], ولهذا فالتشريع لا تصح نسبته على التحقيق إلا لله تعالى, وأما نسبته إلى النبي ﷺ فما فعل ذلك من فعل (إلا تجوُّزا مراعاة لأنه المُبَلِّغُ عنه جلَّ شأنُه) كما قال الشيخ فرج السنهوري.

(1258) الاعتصام 3/312 - 313

(1259) السابق 3/331 - 332

(1260) مجموع الفتاوى 1/365



قال السنوسي في "الحقائق" : (والشارع حقيقة ومجازا. حقيقة: هو الله. ومجازا: الرسول ﷺ)[1261].

وقال الشيخ أحمد الصاوي: (أما وصف نبينا بكونه شارعا فباعتبار نقلها عن الله, ولذلك يقولون: نبينا هو الشارع المجازي, والله هو الشارع الحقيقي)[1262].

قال الشيخ علي الأجهوري: (المراد بالحقيقة والمجاز هنا العقليان, لأنَّ إسنادَ الشرع بمعنى التبيين لله تعالى من باب إسناد الشيء لما هو له, فهو حقيقةٌ عقلية, وإسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم من باب إسناد الشيء لغير ما هو له, فهو مجاز عقلي, لأن بيان الأحكام بالقرآن, والآتي به هو الله تعالى, فهو المبين حقيقة, ولما كان القرآن منزلا على النبي ﷺ كان طريقا في البيان, فأسند إليه بمعنى تبيين الأحكام لكونه طريقا فيه)[1263].

وبهذا الوجه تعلم أن جبريل عليه السلام أيضا لم يكن مشرعا, ولهذا قال التبريزي في "التنقيح" : (إنَّ جبريلَ ليس بمشرع وإنما هو مُبَلِّغ)[1264].

فإذا لم يكن التشريع للنبي ﷺ على التحقيق فكيف يكون لمن بعده؟![1265].

(1261) الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام (منشور على الشبكة بعناية أبي عبد الرحمان المالكي المازري).

(1262) شرح الجوهرة (ص 64)

(1263) هامش تحفة المريد للباجوري (ص 41)

(1264) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 87)

(1265) حتى عيسى عليه السلام عند نزوله لا يكون له التشريع, قال الشيخ إبراهيم اللقاني في "هداية المريد": (إنه عليه السلام حين ينزل باقٍ على نبوته السابقة لم يُعزل عنها بحال لكنه لا يتعبد بها لنسخها في حقه وحق غيره وتكليفه بأحكام هذه الشريعة أصلا وفرعا, فلا يكون إليه عليه السّلام وحي **ولا نصب أحكام**, بل يكون خليفة لرسول الله ﷺ وحاكما من حكام ملته بين أمته بما علمه في السماء قبل نزوله من شريعته عليه الصلاة والسلام كما في بعض الآثار, أو ينظر في الكتاب والسنة وهو عليه السلام لا يقصر عن رتبة الاجتهاد المؤدي إلى استنباط ما يحتاج إليه أيامَ مكثه في الأرض من الأحكام, وكسره الصليب وقتله الخنزير ووضعه الجزية وعدم قبولها مما علم من شريعتنا صوابيته في قوله ﷺ: "إن عيسى ينزل حكما عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية", فنزوله عليه السلام غايةٌ لإقرار الكفار ببذل الجزية على تلك الأحوال ثم لا يقبل إلا الإسلام لا نسخٌ لها) نقله الآلوسي في "تفسيره" ثم قال: (وقوله: إنه عليه السلام حين ينزل باقٍ على نبوته السابقة لم يعزل عنها بحال لكنه لا يتعبد بها إلخ أحسنُ من قول الخفاجي: الظاهر أن المراد من كونه على دين نبينا ﷺ انسلاخه عن وصف النبوة والرسالة بأن يبلغ ما يبلغه عن الوحي وإنما يحكم بما يتلقى عن نبينا عليه الصلاة والسلام ولذا لم يتقدم لإمامة الصلاة مع المهدي, ولا أظنه عنى بالانسلاخ عن وصف النبوة والرسالة عزلَه عن ذلك بحيث لا يصح إطلاقُ الرسول والنبي عليه -عليه السلام-, فمعاذ الله أن يعزل رسول أو نبي عن الرسالة أو النبوة, بل أكاد لا أتعقل ذلك، ولعله أراد أنه لا يبقى له وصفُ تبليغ الأحكام عن وحي كما كان له قبل الرفع, فهو عليه السلام نبي رسول قبل الرفع وفي السماء وبعد النزول وبعد الموت أيضا، وبقاء النبوة والرسالة بعد الموت في

فإن قلت: إن كان النبي ﷺ مشارِكٌ لمن دونه في عدم الاستقلال بإنشاء الأحكام, فما وجهُ تخصيصِه بإعادة العامل دون أولي الأمر؟ قلت: قد أجاب الحافظ في "الفتح" فقال: (النكتة في إعادة العامل في الرسول دون أولي الأمر مع أن المُطاع في الحقيقة هو الله تعالى: كون الذي يُعرف به ما يقع به التكليفُ هما القرآن والسنة, فكأن التقدير: أطيعوا الله فيما نص عليكم في القرآن, وأطيعوا الرسول فيما بين لكم من القرآن وما ينصه عليكم من السنة, أو المعنى: أطيعوا الله فيما يأمركم به من الوحي المتعبَّد بتلاوته, وأطيعوا الرسول فيما يأمركم به من الوحي الذي ليس بقرآن)[1266].

وقال ابن عاشور في "تفسيره" : (أمر الله بطاعة الله ورسوله وذلك بمعنى طاعة الشريعة، فإن الله هو منزل الشريعة, ورسوله مبلغها والحاكم بها في حضرته. وإنما أعيد فعل: وأطيعوا الرسول مع أن حرف العطف يغني عن إعادته إظهارا للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول لتكون أعلى مرتبةً من طاعة أولي الأمر، ولينبه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمرُه غيرَ مقترنٍ بقرائنِ تبليغ الوحي, لئلا يَتوهم السامعُ أنَّ طاعة الرسول المأمورَ بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع، فإنَّ امتثال أمره كله خير، ألا ترى أن النبيء

حقه وحق غيره من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام حقيقةً مما ذهب إليه غيرُ واحد, فإن المتصف بهما وكذا بالإيمان هو الروح, وهي باقية لا تتغير بموت البدن، نعم ذهب الأشعري كما قال النسفي إلى أنهما بعد الموت باقيان حُكْمًا، وما أفاده كلامُ اللقاني من أنه عليه السلام يحكم بما علم في السماء قبل نزوله من الشريعة قد أفاده السفاريني في "البحور الزاخرة", وهو الذي أميل له، وأما أنه يجتهد ناظرا في الكتاب والسنة فبعيد, وإن كان عليه السلام قد أوتي فوق ما أوتي مجتهدو الأمم مما يتوقف عليه الاجتهاد بكثير, إذ قد ذهب معظم أهل العلم إلى أنه حين ينزل يصلي وراء المهدي رضي الله تعالى عنه صلاة الفجر, وذلك الوقت يضيق عن استنباط ما تضمنته تلك الصلاة من الأقوال والأفعال من الكتاب والسنة على الوجه المعروف. نعم, لا يبعد أن يكون عليه السلام قد علم في السماء بعضا ووكل إلى الاجتهاد والأخذ من الكتاب والسنة في بعضٍ آخر). [روح المعاني للآلوسي 213/11 - 214] قال: (وادعى بعضُهم الوحيَ إلى عيسى عليه السلام بعد نزوله، وقد سُئل عن ذلك ابن حجر الهيثمي فقال: نعم يوحى إليه عليه السلام وحيٌ حقيقي كما في حديث مسلم وغيره عن النواس بن سمعان، وفي رواية صحيحة: "فبينما هو كذلك إذ أوحى الله تعالى: يا عيسى إني أخرجت عبادا لي لا يد لأحد بقتالهم, فحول عبادي إلى الطور", وذلك الوحي على لسان جبريل عليه السلام, إذ هو السفير بين الله تعالى وأنبيائه, لا يعرف ذلك لغيره، وخبر "لا وحي بعدي" باطل، وما اشتهر أن جبريل عليه السلام لا ينزل إلا الأرض بعد موت النبي ﷺ, فهو لا أصل له، ويرده خبرُ الطبراني: "ما أحب أن يرقد الجنب حتى يتوضأ فإني أخاف أن يتوفى وما يحضره جبريل عليه السلام", فإنه يدل على أن جبريل ينزل إلى الأرض ويحضر موت كل مؤمن توفاه الله تعالى وهو على طهارة اهـ. ولعل من نفي الوحيَ عنه عليه السلام بعد نزوله أراد وحيَ التشريع, وما ذكر وحي لا تشريع فيه, فتأمل). [روح المعاني 219/11]

(1266) فتح الباري 111/13



ﷺ دعا أبا سعيد بن المعلى، وأبو سعيد يصلي، فلم يجبه, فلما فرغ من صلاته جاءه فقال له: "ما منعك أن تجيبني؟", فقال: "كنت أصلي", فقال: "ألم يقل الله {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ}", ولذلك كانوا إذا لم يعلموا مرادَ الرسول من أمره ربما سألوه: أهو أمر تشريع أم هو الرأي والنظر، كما قال له الحباب بن المنذر يومَ بدر حين نزل جيشُ المسلمين: أهذا منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نجتازه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل الرأي والحرب والمكيدة ... الحديث. ولما كلم بريرة في أن تراجع زوجها مغيثا بعد أن عتقت، قالت له: أتأمر يا رسول الله أم تشفع، قال: بل أشفع، قالت: لا أبقى معه. ولهذا لم يعد فعل (فردوه) في قوله: (والرسول) لأن ذلك في التحاكم بينهم، والتحاكم لا يكون إلا للأخذ بحكم الله في شرعه، ولذلك لا نجد تكريرا لفعل الطاعة في نظائر هذه الآية التي لم يعطف فيها أولو الأمر مثل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ}, وقوله: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا}, {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ}، إذ طاعة الرسول مساوية لطاعة الله, لأن الرسول هو المبلغ عن الله, فلا يُتلقى أمرُ الله إلا منه، وهو منفذ أمر الله بنفسه، فطاعته طاعةُ تَلَقٍّ وطاعة امتثال، لأنه مبلغ ومنفذ، بخلاف أولي الأمر فإنهم منفذون لما بلغه الرسول, فطاعتهم طاعة امتثال خاصة)[1267].

قلت: فالحاصل أن العلماء لا نصيبَ لهم من التشريع وإنما وظيفتهم الاجتهاد في معرفة ما شرعه الله وحكم به سبحانه.

فإن قال قائل: الشارع في اللغة: (الربانيُّ، وهو العالم العامل المُعلِّم)[1268], فلِمَ تَحظُرون ما تجيزه اللغة, قلنا: إذًا فليَجُز أن يقال لمن قدَّر شيئا "خالق", لأن الخلق في اللغة: التقدير كما في "اللسان"[1269].

قال ابن عاشور: (الخلق أصله: الإيجادُ على تقدير وتسوية, ومنه خَلَق الأديمَ إذا هيأه ليقطعه ويخرزه، قال جبير في هرم بن سنان:

ولأنت تفري ما خلقت وبع ... ض القوم يخلق ثم لا يفري

وأُطلِق الخلقُ في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة, فهو إخراجُ الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجا لا صنعة فيه للبشر, فإنَّ إيجادَ البشرِ بصنعتهم أشياءَ إنما هو

(1267) التحرير والتنوير 96/5 - 97

(1268) تهذيب اللغة 271/1

(1269) لسان العرب 87/10

تصويرُها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخزف, فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه وتكوين الزرع في حبوب الزريعة وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كلُّه خلق, وهو من تكوين الله تعالى, ولا عبرة بما قد يقارن بعضَ ذلك الإيجادِ من علاج الناس كالتزوج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات، **فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري خُصَّ باسم الخلق في اصطلاح الشرع**، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى, **وصار ذلك مدلولَ مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام**, فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى: {أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ}, وقال: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ}, وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره, **ولو أطلقه أحدٌ على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة**, فيجب أن ينبه على تركه.

وقال الغزالي في "المقصد الأسني" : لا حظَّ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجهٍ من المجاز بعيد, فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغا ينفرد فيه باستنباط أمورٍ لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجودٌ من قبلُ, فيجوز إطلاقُ الاسم (أي الخالق) عليه مجازا اهـ.

فجعل جوازَ إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطا بهذه الحالة النادرة, ومع ذلك جعله مجازا بعيدا, فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام: {أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ}, وقول الله تعالى: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي}, فإنَّ ذلك مُراعًى فيه أصلُ الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة "خلق" في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى. ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات, ومن أجل ذلك قال الله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ})[1270].

قلت: وعلى هذا فالوضع اللغوي لا يستلزم صحة الاستعمال الشرعي, والوضع اللغوي إنما يعتبر عند عدم النقل الشرعي, ولهذا فإننا في الألفاظ الشرعية لا نلتفت إلى حقائقها اللغوية, وإنما المعول عليه الوضع الشرعي, وعلى هذا فما خصصه الاستعمال الشرعي بمعنًى لا

(1270) التحرير والتنوير 327/1 - 328



يجوز حملُه على المعنى اللغوي إلا بقرينة كما هي القاعدة المعروفة, والشرع قد خص التشريع بما قد عرفت, فبحث المعنى اللغوي بعد ذلك لا طائل تحته.

ولهذا قال الشيخ بكر أبو زيد في "معجم المناهي اللفظية" تحت كلمة (المشرع*) : (في مادة (شرع) من كتب اللغة مثل: لسان العرب، والقاموس، وشرحه وتاج العروس: أن الشارع في اللغة هو العالم الرباني العامل المعلم، وقاله ابن الأعرابي، وقال الزبيدي أيضا في تاج العروس: (ويطلق عليه ﷺ لذلك، وقيل: لأنه شرع الدين أي أظهره وبينه) اهـ . وفي فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (413/7) قال عن النبي ﷺ: "صاحب الشرع". وأما في لغة العلم الشرعي فإن هذا المعنى اللغوي لا تجد إطلاقَه في حق النبي ﷺ ولا في حق عالمٍ من علماء الشريعة المطهرة. فلا يُقال لبشر: شارع، ولا مشرع. وفي نصوص الكتاب والسنة إسنادُ التشريع إلى الله تعالى، قال الله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...} الآية, وعن ابن مسعود – ﷺ – قال: "إن الله شرع لنبيكم سنن الهدى". رواه مسلم وغيره. لهذا فإنَّ قَصْرَ إسنادِ ذلك إلى الله سبحانه وتعالى أَخَذَ في كتب علماء الشريعة على اختلاف فنونهم صفةَ التقعيد, فلا نرى إطلاقه على بشرٍ حسب التتبع، **ولا يلزم من الجواز اللغوي الجواز الاصطلاحي**)[1271] .

قلت: ومن هذا ما قاله السيوطي في رسالة "إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة": (**القاعدة: أن الإطلاق متوقف على الورود**، والذي ورد به الحديث والأثر أنه لا يطلق

---

* المشرع: وانظر: فلسفة التشريع للمحمصاني. والنظرات في اللغة للغلاييني (ص 106). ومضى في حرف الشين: شرع الديوان.

(1271) معجم المناهي اللفظية (ص 492 - 493) . قلت: ولا يعكر على هذا ما ذكره الشيخ بعدُ من قوله: (وفي "فتح الباري" 343/6 قال: (نقل إمام الحرمين في "الشامل" عن كثيرٍ من الفلاسفة والزنادقة والقدرية، أنهم أنكروا وجودهم - أي وجود الجن - رأسا، قال: ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المشرعين، وإنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة) اهـ فلينظر. والله أعلم) اهـ . لأنه قد لا يكون ثم وجهٌ للنظر, إذ الظاهر تحرف الكلمة وأنها (المتشرعين), وهو لفظ دارج على ألسنة العلماء مستعمل عندهم بكثرة, يقولون (المتشرعون) و(المتشرعة), يعنون بذلك العلماء المنتسبين للشريعة والملة, وقد يقال المليين, وذلك في مقابلة غيرهم ممن لا ينتسب إلى دين وملة وشريعة. وقد طلبت هذا الموضع من "الشامل" لأبي المعالي فلم أظفر به, ثم تبين لي أن المطبوع إنما هو الجزء الأول من "الشامل", ولم يطرق فيه بحث السمعيات وهي محل الكلام في الجن, ثم بالبحث في شروح الحديث من "المكتبة الشاملة" وجدت في كتاب "ذخيرة العقبى في شرح المجتبى" (239/14) للشيخ محمد بن علي الإثيوبي الوَلَّوِي أنه نقل كلام الحافظ ابن حجر وما ذكره عن إمام الحرمين في الشامل, ووقعت العبارة عنده هكذا: (ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المتشرعين، إنما العجب من المتشرعين). وهذا الذي يظهر كونه صوابا, والعلم عند الله. على أننا لو سلمنا الإطلاق فهو إطلاق مجازي باتفاق, والمجاز يصح نفيه, فما هم بمشرعين على الحقيقة. ويُستفاد من هذا الموضع إنصافُ الشيخ بكر أبي زيد رحمة الله عليه.

على شيءٍ من الشرائع السابقة إسلام وإن كان حقا[1272]، كما أنه لا يطلق على شيءٍ من الكتب السابقة قرآن وإن كان فيها معنى الضم والجمع، وكما أنه لا يطلق على شيء من أواخر آي القرآن سجع بل فواصل, وقوفا مع ما ورد، كما قال النووي: أنه لا يقال في حق النبي ﷺ "عز وجل" وإن كان عزيزا جليلا، ولا في حق غير الأنبياء ﷺ، وإن كانت الصلاة بمعنى الرحمة، وتطلق عليهم الرحمة, كل ذلك وقوفا مع الورود)[1273].

ولهذا جاء في "الموسوعة الفقهية" : (التشريع لغة مصدر شرع، أي وضع قانونا وقواعد. وفي الاصطلاح هو خطاب الله تعالى المتعلق بالعباد طلبا أو تخييرا أو وضعا. ومن هنا ينبغي أن يعلم أنه لا حق في التشريع إلا لله وحده، كقوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ}, فليس لأحدٍ - كائنا من كان - أن يشرع حكما، سواء ما يتصل بحقوق الله أو حقوق العباد؛ لأن هذا افتراء على الله، وسلب لما اختص به نفسه: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}, ورسول الله ﷺ - مع علو مكانته - ليس له حقُّ التشريع وإنما له حق البيان، وعليه واجب التبليغ: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ

(1272) قال ابن عاشور في "تفسيره" 189/3 : (الإسلام عَلَمٌ بالغلبة على مجموع الدين الذي جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم، كما أطلق على ذلك الإيمان أيضا، ولذلك لُقِّبَ أتباعُ هذا الدين بالمسلمين) اهـ.

وقال الشيخ بكر أبو زيد في كتاب "الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان" (ص 55 - 56) : (والخلاصة: أن لفظ: "الإسلام" **له معنيان، معنى عام:** يتناول إسلامَ كلِّ أمةٍ متبعةٍ لنبيٍّ من أنبياء الله الذي بُعث فيهم، فيكونون مسلمين حنفاءَ على ملة إبراهيم بعبادتهم لله وحده واتباعهم لشريعة مَن بعثه الله فيهم، فأهلُ التوراة قبلَ النسخ والتبديل، مسلمون حنفاء على ملة إبراهيم، فهم على "دين الإسلام"، ثم لما بَعث اللهُ نبيه عيسى - عليه السلام - فإنَّ من آمن من أهل التوراة بعيسى، واتبعه فيما جاء به, فهو مسلم حنيف على ملة إبراهيم، ومن كذب منهم بعيسى - عليه السلام - فهو كافر لا يوصف بالإسلام؛ ثم لما بعث الله محمدا - ﷺ - وهو خاتمهم، وشريعتُه خاتمة الشرائع، ورسالته خاتمة الرسالات، وهي عامة لأهل الأرض وجب على أهل الكتابين وغيرهم اتباعُ شريعته وما بعثه الله به لا غير، فمن لم يتبعه فهو كافر لا يوصف بالإسلام ولا أنه حنيف، ولا أنه على ملة إبراهيم، ولا ينفعه ما يتمسك به من يهودية أو نصرانية, ولا يقبله الله منه، فبقي اسمُ "الإسلام" عند الإطلاق منذ بعثة محمد - ﷺ - حتى يرث الله الأرضُ ومن عليها، مختصا بمن يتبعه لا غير. **وهذا هو معناه الخاص** الذي لا يجوز إطلاقُه على دينٍ سواه، فكيف وما سواه دائرٌ بين التبديل والنسخ؟) اهـ.

(1273) إتمام النعمة في اختصاص الإسلام بهذه الأمة (ص 34) , والحاوي للفتاوي 147/2 - 148 . قال البلقيني: (أصلُ تقديم الشرعي على اللغوي، قولُه تعالى لنوح - عليه السلام - لما تعلق بمقتضى اللغة في قوله: {إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي}، ذكر الله تعالى له: {إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ}، يعني: أن أهلك الشرعيين هم الذين على دينك، بدليل: {إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ}) اهـ. الفوائد الجسام (ص 439)

تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}، ويقول تعالى: {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}، وكقوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}، وهذا ما أجمع عليه المسلمون قاطبة، بل أجمعت عليه الشرائع السماوية كلها، ولم يشذ عن ذلك إلا الذين رفضوا الانصياعَ إلى شرائع الله جملة وتفصيلا)[1274].

قلت: وبهذا كلِّه تعلم ما في كلام الشاطبي رحمه الله، وإن كان النزاع معه في إطلاق اللفظ.

ولهذا لما نقل كلامَه الشيخ حسنين محمد مخلوف في كتابه "بلوغ السول في مدخل علم الأصول" عقد بعده فصلا في (بيان معنى كون المجتهد منشئا للأحكام الشرعية) قال فيه: (ولعل قائلا يقول: كيف يكون المجتهد منشئا للأحكام الشرعية مع أن المنشئ لها هو الله تعالى إذ لا حاكمَ سواه.

فنقول: ليس معنى كون المجتهد مُنشِئا للأحكام أو كون الرسول ﷺ منشئا لها أنه مثبِتٌ لأحكام الله بمعنى أنه حاكمٌ بالذات... لأن ذلك لا يكون إلا لله تعالى وحده، لا دخل لأحدٍ في إنشائه، بل معناه أنَّ المجتهِدَ بالنظر في المآخذ الشرعية التي يستحضرها من أدلة الكتاب والسنة وباجتهاده في فهم ألفاظها وتوجيه أحكامها وتقريب دلالتها واستيفاء شروطها وأسبابها على الوجه المشروح في قوانين الاجتهاد وقواعد اللغة **يُدرِك منها أحكاما** فيظهرها ويخبر عنها بأقواله الدالة عليها، فهو منشئ للحكم الشرعي بمعنى أنه مُدرِك ومبين له على هذا الوجه، كما أن الرسول ﷺ منشئ لأحكام الله تعالى ومظهر لها بالوحي والتعليم السماوي، وإلا فأصلُ الحكم لله وحده وما على الرسول إلا البلاغ والتبيين كما قال تعالى: {مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ}، وقال جل شأنه: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}، أي: بالوحي والتعليم. وبالجملة فالحاكم استقلالا بدون واسطة أزلا وفيما لا يزال هو الله تعالى وحده.

قال: ومن ذلك تعلم أن من يقول برأيه في أحكام الله تعالى بدون نظرٍ في المآخذ الشرعية لا يُعتَدُّ بقوله، إذ ليس بيانا ولا تشريعا، وإنما هو انتهاكٌ لحرمة الدين، واجتراء على الله ورسوله، حيث نصب نفسه منصب الشارع الأصلي في الاستقلال بإنشاء أحكام الله برأيه، وأحكام الله لا تنشأ بالرأي وإنما تنشأ بدلالة الكتاب والسنة واجتهاد الأئمة على وجه يتبين به مرادُ الله تعالى من كتابه ومراد نبيه من سنته، وتقدم معنى إنشاء الرسول ﷺ لأحكام الله وإنشاء المجتهدين لذلك، والفرق بينهما)[1275].

(1274) الموسوعة الفقهية الكويتية 17/1 - 18

(1275) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 48 - 49)

قلت: ومع كون المنازعة في اللفظ, فنحن نمنع الإطلاق, منعا للبس, ثم وقوفا مع الحقائق, لأن الذي يسلم أن العلماء لا مدخلية لهم في وضع الأحكام وإنما قصارى عملهم بذل الوسع في استخراجها من مآخذها, لم يبق له وجهٌ لجعلهم مشرعين, فخَلْعُ التشريع عليهم عندئذ كخلع أتاتورك لقب الخلافة على السلطان العثماني بعد نقل سلطته إلى المجلس الوطني, وذلك قبل أن يلغي الخلافة رأسا, فلم يصر للسلطان عندئذ من الخلافة إلا اسمُها, وما تغني الأسماء إذا عُدِمَت الحقائق.

ولهذا فإن التشريع ما ادعاه العلماء قديما لأنفسهم وما حَوَّمَ أحدٌ نحو حِماه وما ادعاه لهم أحد, لأن وظيفتهم كانت واضحة جليَّة.

قال القرافي: (إنَّ العالِم يَنقُل عن الحَقِّ للخَلْق, فيقول: إن الله تعالى حرم عليكم كذا وأوجب عليكم كذا وأَذِن لكم في كذا وأمركم بتقديم كذا وتأخير كذا, فهو القائمُ بأمر الله تعالى في خَلْقِه ومُوصِلُه إلى مُستحِقِّه والدافعُ عنه تحريفَ المُحَرِّفين وتبديلَ المبدلين وشُبَهَ المُبطِلين, وهذا هو معنى مقام المرسلين)[1276].

فهذا هو مقام الخلافة والوراثة, وهذا هو مقام التوقيع عن الله تبارك وتعالى.

قال ابن الصلاح في "أدب المفتي والمستفتي" : (روينا ما رواه أبو داود السجستاني، وأبو عيسى الترمذي، وأبو عبد الله ابن ماجه القزويني, في كتبهم المعتمدة في "السنن" من حديث أبي الدرداء، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إنَّ العلماءَ ورثةُ الأنبياء". فأثبت للعلماء خِصِّيصَةً فاقوا بها سائرَ الأمة، وما هم بصدده من أمر الفتوى يوضح تحققهم بذلك للمستوضح، ولذلك قيل في الفتيا: إنها توقيعٌ عن الله تبارك وتعالى)[1277].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (والمجتهد لكونه قائما مقام النبوة مبعوثا لتجديد الدين لا يَخرُج في اجتهاده عن شريعةِ أصلِه, وهي الكتابُ والسنة, مِن جدَّدَ الشيءَ صيَّره جديدا نقيض الخلق, ومنه قولُهم أصبحت ثيابهم خلقانا وخلقهم جديدا, على أن حقيقة الاجتهاد كما ذكره علماءُ الشريعة قاضية بالأخذ من الكتاب والسنة, إذ هو استنفادُ الجهد بالنظر في المآخذ الشرعية لتحصيلِ علمٍ أو ظن بحكم شرعي, فتجديدُه للدين اجتهادُه فيه بالتبليغ والاستنباط

(1276) الذخيرة للقرافي 46/1 . قلت: ولا يعارض هذا ما تراه في السؤال الثاني من كتابه "الإحكام" (ص 38 - 42), لأنك بالتأمل تتبين أنه ما ثَمَّ إلا الاشتراكُ في لفظ "الإنشاء", فما بحثه هناك ليس هو ما نبحثه هنا.

(1277) أدب المفتي والمستفتي (ص 72)

والبيان لأحكام ما يَحدُث فيه من التغيرات والبدع بسبب إهمال العمل بفرائضه وسننه وترك حراسته في الأمة المبعوث إليها)[1278].

قلت: وبعد هذا يكون الشاطبي إن سُلِّمَ له صوابُ معنى كلامه مخطئا في اللفظ.

وقد قال الشيخ أحمد زَرُّوق: (مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازمٌ كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ, فلَزِم ضبطُ المعاني في النفس, ثم ضبطُ اللسان في الإبانة عنها, وإلا ضَلَّ المتكلِّمُ في الأولى, وأضلَّ في الثانية)[1279].

قلت: ثم إن الشريعة معصومة, وأما الأئمة والعلماء والفقهاء فليسوا معصومين - كما صرح بذلك الشاطبي نفسُه ونقل اتفاقَ العلماء عليه - , بل أقوالُهم دائرة بين الصواب والخطأ.

قال الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني: (وقد عَلِمَ اللهُ تبارك وتعالى أنَّ العالِم قد تعزُب عنه بعضُ دلالات الكتاب أو السنة، وقد لا تبلغه السنة، مع أسبابٍ أخرى يقع بها العالِم في الخطأ، فتجاوز سبحانه عن العالِم وأثابه على اجتهاده المأمورِ به، وفرض على المخطئ أن يرجع إلى الحق إذا تبين أو بين له. فكان العلماء من سلف الأمة يجتهدون ويقضون ويفتون بما رأوا أنه الحق، مع عِلْمِ كلٍّ منهم وغيره أنه مُعَرَّض للخطأ، إذ قد يَغفُل عن بعض دلالات القرآن، وقد تخفى عنه السنة، وقد يخطئ في التصحيح والتضعيف والترجيح، وقد وقد ... ومن ادعى لواحدٍ من الأئمة انتفاءَ الخطأ والغلط والزلل عنه، فقد ادعى له العصمة، وكفى بذلك خروجا على الإسلام!) [1280].

قال أبو شامة: (كلُّ أحدٍ يُخطِئ ويصيب إلا من شَهِدت له الشريعة بالعصمة, وهو النبي ﷺ)[1281].

وقال ابن كثير: (أما الأنبياء، عليهم السلام، فكلهم معصومون مؤيدون من الله عز وجل. وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء المحققين من السلف والخلف، وأما من سواهم فقد ثبت في صحيح البخاري عن عمرو بن العاص أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر")[1282].

(1278) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 10)

(1279) قواعد التصوف (ص 259)

(1280) آثار المعلمي 315/19

(1281) مختصر المؤمل (ص 69)

(1282) تفسير ابن كثير 356/5 - 357

وقال ابن القيم: (قال ابن وهب: ثنا يونس بن يزيد عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب - ﷺ - قال وهو على المنبر: "يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله - ﷺ - مصيبا، إن الله كان يريه، وإنما هو منا الظنُّ والتكلُّف".

قلت: مرادُ عمرَ - ﷺ - قولُه تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ}, فلم يكن له رأيٌ غير ما أراه الله إياه، وأما ما رأى غيرُه فظَنٌّ وتكلف.

وقال ابن وهب: أخبرني ابن لهيعة عن عبد الله بن أبي جعفر قال: قال عمر بن الخطاب - ﷺ -: السنة ما سنه الله ورسوله - ﷺ -، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة)[1283].

ولهذا لما كتب له كاتبٌ: هذا ما أرى اللهُ أميرَ المؤمنين عمر, انتهره عمر ﷺ, وقال: لا، بل اكتب: هذا ما رأى عمر, فإن كان صوابا فمن الله, وإن كان خطأ فمن عمر. رواه البيهقي عن مسروق, وقال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح[1284].

ونحوُه مأثورٌ عن الصِّدِّيق ﷺ, قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: (وقد صح عن الشعبي أنه قال: سئل أبو بكر عن الكلالة؟ فقال: إني سأقول فيها برأيي؛ فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالدَ والولد. فلما استخلف عمر قال: إني لأستحيي الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر. أخرجه الدارمي والبيهقي. وروى هذا الأخيرُ عن السميط بن عمير أن عمر بن الخطاب ﷺ قال: أتى علي زمان ما أدري ما الكلالة؟! وإذا الكلالة مَن لا أبَ له ولا ولد. وإسناده صحيح)[1285].

وقال ابن القيم: (ذكر الحسن بن علي الحلواني حدثنا عارم عن حماد بن زيد عن سعيد بن أبي صدقة عن ابن سيرين قال: لم يكن أحدٌ أهيب بما لا يعلم من أبي بكر - ﷺ -، ولم يكن أحدٌ بعد أبي بكر أهيب بما لا يعلم من عمر - ﷺ -، وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله منها أصلا ولا في السنة أثرا فاجتهد برأيه ثم قال: هذا رأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله)[1286].

قلت: ونحوه ما رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي عن عبد الله بن عتبة بن مسعود أنه قال: اختلفوا إلى ابن مسعود في ذلك شهرا أو قريبا من ذلك، فقالوا: لا بد من أن تقول

(1283) إعلام الموقعين 101/2

(1284) التلخيص الحبير 358/4

(1285) سلسلة الأحاديث الضعيفة 183/10

(1286) إعلام الموقعين 43/1

فيها؟ قال: فإني أقضي لها مثل صدقة امرأة من نسائها، لا وكس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدة، فإن يك صوابا، فمن الله عز وجل، وإن يكن خطأ، فمني ومن الشيطان، والله عز وجل ورسوله بريئان، فقام رهطٌ من أشجع، فيهم الجراح وأبو سنان فقالوا: نشهد أن رسول الله ﷺ قضى في امرأةٍ منا يقال لها بروع بنت واشق، بمثل الذي قضيت، ففرح ابن مسعود بذلك فرحا شديدا، حين وافق قولُه قضاءَ رسولِ الله ﷺ. قال البيهقى: إسناده صحيح. وقد صححه الترمذي وابن حبان, والحاكم ووافقه الذهبي, وقال الألباني: وهو كما قالا[1287].

وعلى نهج الصحابة سار الأئمة الأعلام مِن بَعدِهم.

قال الدهلوي: (في "اليواقيت والجواهر" : كان أبو حنيفة ﷺ إذا أفتى يقول: هذا رأيُ النعمانِ بن ثابت - يعني نفسَه - , وهو أحسنُ ما قدَرْنا عليه, فمن جاء بأحسنَ منه فهو أولى بالصواب)[1288].

وقال أبو عبد الله محمد بن شجاع: سمعت إسماعيل بن حماد بن أبي سلمان في حلقة أبي حنيفة بالكوفة يقول: قال أبو حنيفة: هذا الذي نحن فيه رأيٌ, لا نجبر أحدًا عليه, ولا نقول يجب على أحدٍ قبولُه بكراهية, فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأتِ به[1289].

وفي "ترتيب المدارك" للقاضي عياض: (قال بعضُهم: ما سمعت قطُّ أكثرَ قولا من مالكٍ "لا حول ولا قوة إلا بالله", ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله "لا أدري, إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين" لفعلنا)[1290].

وقال ابن عبد البر: (وقد روي عن مالك أنه قال في بعض ما كان يَنزِل, فيُسأل عنه, فيَجتهدُ فيه رأيَه: "إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين".

ولقد أحسن أبو العتاهية حيث يقول:

وما كلُّ الظنون تكون حقا ... ولا كلُّ الصواب على القياس)[1291]

وقال شمس الدين الفناري: (أثرُه – يعني الاجتهادَ - الثابتُ به: غلبةُ الظن بالحكم على احتمالِ الخطأ)[1292].

(1287) انظر: إرواء الغليل 358/6 - 360

(1288) حجة الله البالغة 268/1 , وانظر: الميزان للشعراني 207/1 , وإيقاظ الهمم للفلاني (ص 54)

(1289) الانتقاء لابن عبد البر (ص 139 - 140)

(1290) ترتيب المدارك 185/1

(1291) جامع بيان العلم وفضله 1075/2 - 1076

(1292) فصول البدائع 475/2



وقال الحافظ في "الفتح" : (ليس العاملُ برأيه على ثقةٍ من أنه وقع على المراد من الحكم في نفس الأمر, وإنما عليه بذلُ الوسع في الاجتهاد ليُؤجَر ولو أخطأ)[1293].

ولهذا قال ابن عقيل: (لسنا على قَطْعٍ من الإصابةِ منا، ولا الخطإِ من مُخالِفِنا)[1294].

وفي "الأشباه والنظائر" لابن نجيم: (قال في آخر "المصفى"[1295]: إذا سُئِلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع، يجب علينا أن نجيب بأنَّ مذهبَنا صوابٌ يحتمل الخطأ, ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب, لأنك لو قطعت القولَ لَمَا صَحَّ قولُنا: إن المجتهد يخطئ ويصيب)[1296].

وقال علي القاري: (في "النهاية" : وأما حكم الاجتهاد فالإصابة بغالب الرأي، حتى قلنا: إن المجتهد يخطئ ويصيب {اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ})[1297].

قال الغزالي: (عرفنا بفتاوى الصحابة ومشاوراتِهم اتفاقَهم على اتباع أغلب الظن كيفما كان من غير تصنيف الظنون وتميزها ومن غير اعتراض بعضهم على بعض في جنس الظن بعد تسليم الظن الأغلب, فكان اتفاقُهم على ذلك الفعلِ دليلا قاطعا على أنهم فَهِموا من الشارع

(1293) فتح الباري 289/13

(1294) الواضح في أصول الفقه 282/1

(1295) صاحب المصفى هو أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي (710 هـ) صاحب (مدارك التنزيل, وكنز الدقائق, والمنار) , و(المصفى) اختصارٌ للمستصفى له, وهو شرح بسيط لمنظومةٍ في الخلاف للنسفي أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي (537 هـ) صاحب (العقائد). انظر: كشف الظنون 1867/2

(1296) الأشباه والنظائر (ص 330) , قال ابن عابدين: (أي: فلا نجزم بأنَّ مذهبَنا صوابٌ ألبتة ولا بأن مذهب مخالفنا خطأ ألبتة، بناء على المختار من أن حكم الله في كل مسألة واحدٌ معيَّن وجب طلبُه. فمن أصابه فهو المصيب ومن لا فهو المخطئ. ونقل عن الأئمة الأربعة). [حاشية ابن عابدين 48/1] وقال أبو البقاء الكفوي: (المرويُّ عن أبي حنيفة أنَّ كلَّ مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، معناه: أنه مصيبٌ في الطلب وإن أخطأ المطلوب. يحكى أن صاحب "البدائع", وهو أبو بكر الكاشاني, ناظر مع فقيه في مسألة, وهي أن المجتهدَين هل هما مصيبان أم أحدهما مخطئ؟ فقال الفقيه: المنقول عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنَّ كلَّ مجتهد مصيب؟ فقال: لا, بل الصحيحُ عن أبي حنيفة رحمه الله أنهما مصيب ومخطئ, وما تقوله في مذهب المعتزلة). [الكليات (ص 44)] قال الفناري: (مصيب المجتهدين واحد عندنا, لأن في كلٍّ من الحوادث حكمًا معيَّنًا لله تعالى خلافا للمعتزلة). [فصول البدائع 475/2] وقال أبو المعين النسفي: (استدل بعضُ أصحابنا على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب. فقال: إني اجتهدت فأدَّى اجتهادي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب. أمصيبٌ أنا في هذا الاجتهاد أم مخطئ؟ فإن قلت لي: إنك مخطئ, فقد أقررت بفساد شيء من الاجتهاد وبطل قولُك كلُّ مجتهد مصيب. وإن قلت: إنك مصيب في اجتهادك فقد أقررت بصحة قول من يقول: إن المجتهد يخطئ ويصيب). [تبصرة الأدلة (ص 35)] . (ز)

(1297) شم العوارض في ذم الروافض (ص 119)



بعاداته المتكررة في أقواله وأفعاله إحالتَهم على الاجتهاد في طلب أغلب الظنون, فصار اتفاقُهم فعلا كنقلهم قولا: "إنكم يا مجتهدون متعبدون باتباع أغلب الظنون", فكان ذلك توقيفا معلوما بفعلهم, وهو كالمعلوم بلفظهم)[1298].

وقال العز بن عبد السلام: (الناظرون في الأدلة والمجتهدون في تَعَرُّفِ الأحكام، يعتمدون في الأكثر[1299] على ظنّ أنهم يَظْفَرون بما يطلبون)[1300].

وقال الشوكاني: (إنَّ العالِمَ الجامعَ لعلوم الاجتهاد المتمكِّنَ من النظر والاستدلال، إذا بحث وفحص وأعطى النظرَ حقَّه، فليس معه إلا مجردُ الظن بأن ذلك الذي رجَّحه وقاله هو الحقُّ الذي طلبه اللهُ عز وجل)[1301].

ويشهد لهذا ما يُؤثَر عن عمر ﷺ أنه حكم بحكم, فقال له رجل حضره: هذا والله الحق, ثم حكم بحكم آخر, فقال له الرجل: هذا والله هو الحق, فقال له عمر ﷺ: إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق, لكنه لا يألو جهدا[1302].

وفي "الاعتصام" للشاطبي: (سئل القاسم بن محمد[1303] عن شيء فأجاب, فلما ولَّى الرجل دعاه فقال له: لا تقل إن القاسم زعم أن هذا هو الحق, ولكن إن اضطررتَ إليه عَمِلْتَ به)[1304].

(1298) أساس القياس (ص 99) , وانظر: شفاء الغليل (ص 195)

(1299) ولهذا قال الزركشي في "البحر المحيط" 296/8 : (الأصح أنَّ المسائلَ تنقسم إلى ما يقطع فيه بالإصابة، وإلى ما لا يدري أصاب الحق أم أخطأ، بحسب الأدلة. وهذا هو الذي يقتضيه تصرُّفُ أصحابنا في نقض حكم الحاكم) اهـ. قلت: ولا شك أن الظنون متفاوتة وبعضهما يقرب من القطع وبعضهم يبلغه لا سيما مع تظاهر الظواهر وانتفاء المعارض والقرائن الصوارف. وهذا لا يُتصوَّر فيه خلاف, وإنما جرى كلامُ العلماء المذكور أعلاه على الأعم الأغلب, وقد قال الشوكاني في "إرشاد الفحول" 18/1 : (إن غالب علم الفقه ظنون), وقال ابن عاشور في "التحرير والتنوير" 253/26 : (إن أكثر التفريعات الشرعية حاصلة من الظن المستنِد إلى الأدلة).

(1300) قواعد الأحكام 4/1

(1301) إرشاد الفحول 237/2

(1302) التبصرة للشيرازي (ص 500) , والمحصول للرازي 50/6

(1303) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق, قال ابن وهب: ذكر مالك القاسم بن محمد، فقال: كان من فقهاء هذه الأمة. وقال العجلي: كان من خيار التابعين وفقهائهم. وعده يحيى القطان من فقهاء المدينة العشرة. وقال الذهبي: الإمام، القدوة، الحافظ، الحجة، عالم وقته بالمدينة مع سالم وعكرمة، أبو محمد، وأبو عبد الرحمن القرشي، التيمي، البكري، المدني. (انظر: سير أعلام النبلاء 53/5 - 58)

(1304) الاعتصام للشاطبي 186/1

كما يشهد له ما جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري: "الفهمَ الفهمَ فيما يختلج في صدرك مِمَّا لم يَبْلُغْكَ في الكتاب والسنة، اعرِفِ الأمثالَ والأشباه, ثم قِسِ الأمورَ عندك، فاعْمَد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق، **فيما ترى**".

قال السيوطي في "الأشباه والنظائر" : (وفي قوله "فيما ترى" إشارة إلى أن المجتهد إنما يُكلَّف بما ظنه صوابا، وليس عليه أن يُدرِك الحقَّ في نفس الأمر، ولا أن يصل إلى اليقين)[1305].

وقال في "الأشباه والنظائر" أيضا في شواهد اعتبار العسر من أسباب التخفيف في العبادات: (ومنه إسقاط الإثم عن المجتهدين في الخطأ والتيسير عليهم بالاكتفاء بالظن, ولو كُلِّفوا الأخذَ باليقين لشَقَّ وعَسُرَ الوصولُ إليه)[1306].

قال الخطيب البغدادي: (فإن قيل: كيف يجوز أن يكون للمخطئ فيما أخطأ أجرٌ, وهو إلى أن يكون عليه في ذلك إثمٌ أقربُ, لتوانيه وتفريطه في الاجتهاد حتى أخطأ؟ فالجواب: أن هذا غَلَطٌ, لأن النبي ﷺ لم يجعل للمخطئ أجرا على خطئه، وإنما جعل له أجرا على اجتهاده، وعفا عن خطئه لأنه لم يَقْصِدْه، وأما المصيبُ فله أجرٌ على اجتهاده، وأجر على إصابته)[1307].

وقال العز ابن عبد السلام: (لا إثم على أحدٍ من المخطئين إذا قام بما أوجب اللهُ عليه من المبالغة في الاجتهاد وفي تعرُّف الأحكام, لأنه أدَّى ما عليه, فمن أصاب الحقَّ منهم أُجِرَ أجرين, أحدهما على اجتهاده والثاني على صوابه, ومن أخطأ بعد بذل الجهد عفي عن خطأه وأُجِرَ على قصده على الصواب في مقدمات اجتهاده)[1308].

وقال القاضي أبو الحسن ابن القَصَّار[1309]: (أجمع مالك وسائر الفقهاء أن الإثم في الخطإ في مسائل الاجتهاد موضوع, والدليلُ على ذلك قولُ النبي ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران, وإن أخطأ فله أجر")[1310].

(1305) الأشباه والنظائر (ص 7)

(1306) السابق (ص 80)

(1307) الفقيه والمتفقه 475/1

(1308) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 110)

(1309) قال في "ترتيب المدارك" 70/7 - 71 : (اسمه علي بن عمر بن أحمد. الإمام. بغدادي. قال أبو إسحاق الشيرازي: تفقه بالأبهري. وله كتاب في مسائل الخلاف. لا أعرف للمالكيين كتابا في الخلاف أحسن منه. وكان أصوليا نظارا. وولي بغداد. قال أبو ذر: هو أفقه من رأيت من المالكيين... قال القاضي عبد الوهاب: تذاكرت مع أبي حامد الإسفراييني الشافعي، في أهل العلم. وجرى ذكر أبي الحسن ابن القصار، وكتابه في الحجة لمذهب مالك. فقال لي: ما ترك صاحبكم لقائل ما يقول). وفي "شجرة النور الزكية" 138/1 : (قال بعضهم نقلا عن معالم الإيمان: يقال: لولا الشيخان أبو محمد بن

وقال ابن تيمية: (مذهب أهل السنة والجماعة أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ)[1311].

وقال أيضا: (قال النبي ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر"، وقال لسعد بن معاذ لما حكم في بني قريظة: "لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبعة أرقعة"، وكان يقول لمن يرسله في جيش أو سرية: "إذا حاصرت أهل حصن فسألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم؛ ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك"، وهذه الأحاديث الثلاثة في الصحيح، وفي حديث سليمان عليه السلام: "وأسألك حكما يوافق حكمك"، فهذه النصوص وغيرُها تدل على ما اتفق عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان أنَّ أحد الشخصين قد يخصه الله باجتهادٍ يحصل له به من العلم ما يعجز عنه غيرُه فيكون له أجران، وذلك الآخر عاجز له أجر، ولا إثم عليه)[1312].

وقال في "رفع الملام" : (إذا جاء حديثٌ صحيحٌ فيه تحليل أو تحريم أو حكم، فلا يجوز أن يُعتقَد أنَّ التاركَ له من العلماء الذين وصفنا أسبابَ تركِهم يُعاقَب، لكونه حلَّل الحرام أو حرَّم الحلال، أو حَكَمَ بغير ما أنزل الله، وكذلك إن كان في الحديث وعيدٌ على فعلٍ مِن لعنةٍ أو غضب أو عذاب ونحوِ ذلك، فلا يجوز أن يقال: إن ذلك العالم الذي أباح هذا أو فعله داخلٌ في هذا الوعيد، وهذا مما لا نعلم بين الأمة فيه خلافا إلا شيئا يُحكى عن بعض معتزلة بغداد مثل المريسي وأضرابه: أنهم زعموا أن المخطئ من المجتهدين يُعاقَب على خطئه. وهذا لأنَّ لُحوقَ الوعيد لمن فعل المحرَّم مشروطٌ بعلمه بالتحريم أو بتمكُّنِه من العلم بالتحريم، فإنَّ من نشأ ببادية أو كان حديثَ عَهْدٍ بالإسلام وفعل شيئا من المحرمات غيرَ عالِمٍ بتحريمها لم يأثم ولم يُحَدَّ وإن لم يستنِد في استحلاله إلى دليلٍ شرعي، فمن لم يبلغه الحديثُ المحرِّمُ واستند في الإباحة إلى دليلٍ شرعيٍّ، أولى أن يكون معذورا، ولهذا كان هذا مأجورا محمودا لأجل اجتهاده، قال الله سبحانه: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ} إلى قوله {وَعِلْمًا}، فاختص سليمان بالفهم، وأثنى عليهما بالحكم والعلم، وفي الصحيحين عن عمرو بن العاص ﷺ أن النبي ﷺ قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر"، فتبين أن المجتهد مع خطئه له أجر، وذلك

أبي زيد وأبو بكر الأبهري والمحمدان محمد بن سحنون ومحمد بن المواز والقاضيان أبو الحسن القصار هذا وأبو محمد عبد الوهاب المالكي لذهب المذهب المالكي. توفي صاحب الترجمة سنة 398 هـ).

(1310) المقدمة في الأصول (ص 114 - 115)

(1311) مجموع الفتاوى 123/19

(1312) السابق 345/7 - 346

لأجل اجتهاده, وخطؤه مغفور له, لأنَّ دركَ الصواب في جميع أعيان الأحكام إما متعذِّرٌ أو متعسر, وقد قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}, وقال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}, وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه عام الخندق: "لا يصلين أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة", فأدركتهم صلاةُ العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي إلا في بني قريظة, وقال بعضهم: لم يُرد منا هذا؛ فصلوا في الطريق, فلم يَعِبْ واحدةً من الطائفتين(1313), فالأولون تمسكوا بعموم الخطاب, فجعلوا صورة الفوات داخلةً في العموم, والآخَرون كان معهم من الدليل ما يوجب خروجَ هذه الصورة عن العموم, فإنَّ المقصودَ المبادرةُ إلى القوم(1314), وهي مسألة اختلف فيها الفقهاء اختلافا مشهورا: هل يُخَصُّ العموم بالقياس؟ ومع هذا فالذين صلَّوا في الطريق كانوا أصوب(1315), وكذلك بلال ﷺ لما باع الصاعين

(1313) قال ابن رجب في "فتح الباري" له 410/8 : (ولا دلالة في ذلك على أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيب، بل فيه دلالةٌ على أنَّ المجتهدَ سواء أصاب أو أخطأ فإنه غيرُ ملومٍ على اجتهاده، بل إن أصاب كان له أجران، وإن أخطأ فخطؤه موضوعٌ عنه، وله أجرٌ على اجتهاده) اهـ . وقال الحافظ في "الفتح" 410/7 : (استدل به الجمهورُ على عدم تأثيم من اجتهد, لأنه ﷺ لم يعنف أحدا من الطائفتين, فلو كان هناك إثم لعنَّف من أثم) اهـ.

(فائدة) : قال ابن تيمية: (وأما الاختلاف في الأحكام فأكثرُ مِن أنْ يَنضبط, ولو كان كلما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يَبْقَ بين المسلمين عصمةٌ ولا أخوة, ولقد كان أبو بكر وعمر ﷺ سيدا المسلمين يتنازعان في أشياء لا يقصدان إلا الخير, وقد قال النبي ﷺ لأصحابه يوم بني قريظة: "لا يصلين أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة فأدركتهم العصرُ في الطريق, فقال قوم: لا نصلي إلا في بني قريظة وفاتهم العصر, وقال قوم: لم يرد منا تأخير الصلاة, فصلوا في الطريق, فلم يعب واحدا من الطائفتين". أخرجاه في الصحيحين من حديث ابن عمر). مجموع الفتاوى 173/24

(1314) قال الحافظ في "الفتح" : (قال السهيلي وغيره: في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية, ولا على من استنبط من النص معنى يخصصه). فتح الباري 409/7

(1315) قال ابن رجب في "فتح الباري" له 409/8 - 410 : (إنما وقع التنازعُ بين الصحابة في صلاة العصر في الطريق، التفاتا إلى النبي - ﷺ -، وإلى معنى كلامه ومراده ومقصوده, فمنهم من تمسك بظاهر اللفظ، ورأى أنه ينبغي أن لا يصلي العصر إلا في بني قريظة، وإن فات وقتها، وتكون هذه الصلاة مخصوصةً من عموم أحاديث المواقيت بخصوص هذا، وهو النهي عن الصلاة إلا في بني قريظة, ومنهم من نظر إلى المعنى، وقال: لم يرد النبي - ﷺ - ذلك، وإنما أراد منا تعجيلَ الذهاب إلى بني قريظة في بقية النهار، ولم يرد تأخير الصلاة عن وقتها، ولا غير وقت صلاة العصر في هذا اليوم، بل هو باقٍ على ما كان عليه في سائر الأيام, وهذا هو الأظهر, والله أعلم).

وقال الحافظ في "الفتح" : (حاصل ما وقع في القصة أن بعض الصحابة حملوا النهي على حقيقته ولم يبالوا بخروج الوقت, ترجيحا للنهي الثاني على النهي الأول, وهو ترك تأخير الصلاة عن وقتها, واستدلوا بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب بنظير ما وقع في تلك الأيام بالخندق, فقد تقدم حديثُ جابر المصرح بأنهم صلوا العصر بعد ما غربت الشمس, وذلك لشغلهم بأمر الحرب, فجوزوا أن يكون ذلك عامًّا في كل شغلٍ يتعلق بأمر الحرب, ولا سيما والزمانُ زمانُ

بالصاع أمره النبي ﷺ برده, ولم يرتب على ذلك حكم آكل الربا من التفسيق واللعن والتغليظ, لعدم علمه بالتحريم, وكذلك عدي بن حاتم وجماعة من الصحابة لما اعتقدوا أن قوله تعالى:

التشريع, والبعض الآخر حملوا النهيَ على غير الحقيقة, وأنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة). فتح الباري 410/7

هذا وقد احتج الوليد بن مسلم بالحديث على جواز صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء كما علقه البخاري عنه في "صحيحه", قال الحافظ: (قوله "وقال الوليد" كذا ذكره في كتاب السير, ورواه الطبري وبن عبد البر من وجه آخر عن الأوزاعي قال: قال شرحبيل بن السمط لأصحابه: لا تصلوا الصبح إلا على ظهر, فنزل الأشتر يعني النخعي فصلى على الأرض, فقال شرحبيل: مخالف خالف الله به. وأخرجه بن أبي شيبة من طريق رجاء بن حيوة قال: كان ثابت بن السمط في خوف فحضرت الصلاة فصلوا ركبانا فنزل الأشتر يعني النخعي فقال: مخالف خولف به. فلعل ثابتا كان مع أخيه شرحبيل في ذلك الوجه, وشرحبيل المذكور بضم المعجمة وفتح الراء وسكون الحاء المهملة بعدها موحدة مكسورة ثم ياء تحتانية ساكنة كندي هو الذي افتتح حمص ثم ولي إمرتها, وقد اختلف في صحبته, وليس له في البخاري غير هذا الموضع. قوله "إذا تخوف الفوت" زاد المستملي في الوقت قوله "واحتج الوليد", معناه أن الوليد قوى مذهب الأوزاعي في مسألة الطالب بهذه القصة, قال بن بطال: لو وجد في بعض طرق الحديث أن الذين صلوا في الطريق صلوا ركبانا لكان بينا في الاستدلال, فإن لم يوجد ذلك فذكر ما حاصله أن وجه الاستدلال يكون بالقياس, فكما ساغ لأولئك أن يؤخروا الصلاة عن وقتها المفترض كذلك يسوغ للطالب ترك إتمام الأركان والانتقال إلى الإيماء, قال بن المنير: والأبين عندي أن وجه الاستدلال من جهة أن الاستعجال المأمور به يقتضي تركَ الصلاة أصلا كما جرى لبعضهم أو الصلاة على الدواب كما وقع للآخرين, لأن النزول ينافي مقصودَ الجد في الوصول, فالأولون بنوا على أن النزول معصية لمعارضته للأمر الخاص بالإسراع, وكأن تأخيرهم لها لوجود المعارض, والآخرون جمعوا بين دليلي وجوب الإسراع ووجوب الصلاة في وقتها فصلوا ركبانا, فلو فرضنا أنهم نزلوا لكان ذلك مضادا للأمر بالإسراع, وهو لا يظن بهم لما فيه من المخالفة انتهى. وهذا الذي حاوله بن المنير قد أشار إليه بنُ بطال بقوله "لو وجد في بعض طرق الحديث إلخ", فلم يستحسن الجزم في النقل بالاحتمال, وأما قوله "لا يظن بهم المخالفة" فمعترض بمثله بأن يقال: لا يظن بهم المخالفة بتغيير هيئة الصلاة بغير توقيف, والأولى في هذا ما قاله بن المرابط ووافقه الزين بن المنير: أن وجه الاستدلال منه بطريق الأولوية, لأن الذين أخروا الصلاة حتى وصلوا إلى بني قريظة لم يعنفوا مع كونهم فوتوا الوقت, فصلاة من لا يفوت الوقت بالإيماء أو كيف ما يمكن أولى من تأخير الصلاة حتى يخرج وقتها, والله أعلم) اهـ. فتح الباري 437/2

وقد قال الحافظ في الموضع السابق: (وأغرب بنُ المنير فادعى أنَّ الطائفة الذين صلوا العصر لما أدركتهم في الطريق إنما صلوها وهم على الدواب, واستند إلى أن النزول إلى الصلاة ينافي مقصودَ الإسراع في الوصول, قال: فإن الذين لم يصلوا عملوا بالدليل الخاص وهو الأمر بالإسراع فترك عموم إيقاع العصر في وقتها إلى أن فات والذين صلوا جمعوا بين دليلي وجوب الصلاة ووجوب الإسراع فصلوا ركبانا لأنهم لو صلوا نزولا لكان مضادة لما أمروا به من الإسراع ولا يظن ذلك بهم مع ثقوب أفهامهم. انتهى, وفيه نظر لأنه لم يصرح لهم بترك النزول, فلعلهم فهموا أن المراد بأمرهم أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة المبالغة في الأمر بالإسراع فبادروا إلى امتثال أمره وخصوا وقت الصلاة من ذلك لما تقرر عندهم من تأكيد أمرها, فلا يمتنع أن ينزلوا فيصلوا, ولا يكون في ذلك مضادة لما أمروا به, ودعوى أنهم صلوا ركبانا يحتاج إلى دليل, ولم أره صريحا في شيء من طرق هذه القصة) اهـ. فتح الباري 410/7 , وانظر: زاد المعاد لابن القيم 118/3 - 120 , وتفسير ابن كثير 657/1

{حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ} معناه الحِبالُ البِيض والسود, فكان أحدُهم يجعل عِقالين أبيضَ وأسود, ويأكل حتى يتبين أحدهما من الآخر, فقال النبي ﷺ لعدي: "إن وسادك إذا لعريض, إنما هو بياض النهار وسواد الليل", فأشار إلى عدم فقهه لمعنى الكلام, ولم يُرتب على هذا الفعل ذمَّ من أفطر في رمضان وإن كان من أعظم الكبائر, بخلاف الذين أفتوا المشجوجَ في البرد بوجوب الغسل فاغتسل فمات؛ فإنه قال: "قتلوه قتلهم الله, هلا سألوا إذا لم يعلموا, إنما شفاء العي السؤال", فإن هؤلاء أخطئوا بغير اجتهاد؛ إذ لم يكونوا من أهل العلم, وكذلك لم يوجب على أسامة بن زيد قَوَدا ولا دية ولا كفارة لَمَّا قتل الذي قال: لا إله إلا الله في غزوة الحرقات, فإنه كان معتقِدا جوازَ قتلِه بناءً على أنَّ هذا الإسلامَ ليس بصحيح مع أنَّ قتلَه حرام, وعَمِل بذلك السلفُ وجمهورُ الفقهاء في أن ما استباحه أهلُ البغي من دماء أهل العدل بتأويلٍ سائغ لم يُضمن بقَوَدٍ ولا دية ولا كفارة؛ وإن كان قتلهم وقتالهم محرما. وهذا الشرط الذي ذكرناه في لحوق الوعيد لا يحتاج أن يذكر في كل خطاب؛ لاستقرار العلم به في القلوب, كما أنَّ الوعد على العمل مشروطٌ بإخلاص العمل لله؛ وبعدم حبوط العمل بالردة, ثم إنَّ هذا الشرط لا يُذكَر في كل حديث فيه وعد, ثم حيث قدر قيام الموجب للوعيد فإنَّ الحكم يتخلف عنه لمانع)[1316].

قلت: ولما كان نظرُ المجتهدِ مُحتمِلا للصواب والخطأ ورد النهيُ عن تسمية نتيجته حكمَ الله كما سلف في حديث النبي ﷺ لمن يرسله في جيش أو سرية, ولهذا قال فيه ابن القيم: (فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد, ونهى أن يُسمَّى حكمُ المجتهدين حكمَ الله, ومِن هذا لما كتب الكاتب بين يدي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - ﷺ - حكما حكم به فقال: هذا ما أرى اللهُ أميرَ المؤمنين عمر, فقال: لا تقل هكذا, ولكن قل: هذا ما رأى أميرُ المؤمنين عمر بن الخطاب)[1317].

وتقدم قولُ عمر: "السنة ما سنه الله ورسوله, لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة".

وقال ربيعة لابن شهاب: "يا أبا بكر إذا حدَّثْتَ الناسَ برأيك فأخبرهم أنه رأيُك, وإذا حدثت الناس بشيءٍ من السنة فأخبرهم أنه سنة لا يظنون أنه رأيُك"[1318].

(1316) مجموع الفتاوى 251/20 - 254

(1317) إعلام الموقعين عن رب العالمين 31/1 - 32 , وانظر أيضا (ص 35) منه.

(1318) إيقاظ الهمم (ص 19)



وقال فقيهُ المدينة عبد الله بن يزيد بن هُرْمُز -(وعدادُه في التابعين, قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به)- : "إني لأحب للرجل أن لا يحوط رأيَ نفسِه، كما يحوط السنة"[1319].

قال ابن تيمية: (ولهذا كان الصحابة إذا تكلموا باجتهادهم ينزهون شرعَ الرسول ﷺ من خطئهم وخطأ غيرهم, كما قال عبد الله بن مسعود في المفوضة: "أقول فيها برأيي؛ فإن يكن صوابا فمن الله, وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان, والله ورسوله بريئان منه", وكذلك روي عن الصديق في الكلالة, وكذلك عن عمر في بعض الأمور؛ مع أنهم كانوا يصيبون فيما يقولونه على هذا الوجه حتى يوجد النص موافقا لاجتهادهم كما وافق النصُّ اجتهادَ ابن مسعود وغيره, وإنما كانوا أعلمَ بالله ورسوله وبما يجب من تعظيم شرع الرسول ﷺ أن يضيفوا إليه إلا ما عَلِموه منه, وما أخطئوا فيه - وإن كانوا مجتهدين - قالوا: إن الله ورسوله بريئان منه)[1320].

ولهذا قال ابن القيم: (لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحلَّ كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أنَّ الأمرَ فيه كذلك مما نَصَّ اللهُ ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته, وأما ما وجده في كتابه الذي تلقاه عمن قلَّده دينَه, فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويَغُرَّ الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله. قال غيرُ واحدٍ من السلف: لِيحذرْ أحدُكم أن يقول: أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبتَ، لم أحل كذا، ولم أحرمه. وثبت في صحيح مسلم من حديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله - ﷺ - قال: "وإذا حاصرت حصنا فسألوك أن تنزلهم على حكم الله ورسوله فلا تنزلهم على حكم الله ورسوله، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك". وسمعتُ شيخَ الإسلام يقول: حضرت مجلسا فيه القُضاةُ وغيرُهم، فجرت حكومة حَكَمَ فيها أحدُهم بقولِ زُفَرَ، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكمُ الله، فقلت له: صار قولُ زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟ قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله، أو نحو هذا من الكلام)[1321].

وقال ابن القيم أيضا: (الفرق بين الحكم المنزَّل الواجبِ الاتباعِ, والحكم المؤوَّل الذي غايته أن يكونَ جائزَ الاتباع: أنَّ الحكم المنزل هو الذي أنزله الله على رسوله وحكم به بين عباده, وهو حكمه الذي لا حكمَ له سواه, وأما الحكم المؤوَّل، فهو أقوالُ المجتهدين المختلفة

(1319) سير أعلام النبلاء 379/6

(1320) مجموع الفتاوى 41/33 - 42

(1321) إعلام الموقعين 134/4

التي لا يجب اتباعُها، ولا يكفر ولا يفسق من خالفها، فإنَّ أصحابها لم يقولوا: هذا حكمُ اللهِ ورسولِه، بل قالوا: اجتهَدْنا برأْينا، فمن شاء قَبِلَه، ومن شاء لم يقبله، ولم يُلزِموا به الأمة، قال أبو حنيفة: "هذا رأيي، فمن جاءني بخيرٍ منه قَبِلْناه"، ولو كان هو عين حكمِ الله لما ساغ لأبي يوسف ومحمد وغيرِهما مخالفتُه فيه، وكذلك مالكٌ استشارَه الرشيدُ أن يَحمِلَ الناسَ على ما في الموطأ فمنعه من ذلك، وقال: لقد تفرق أصحابُ رسولِ الله ﷺ في البلاد، وصار عند كلِّ قومٍ عِلْمٌ غير ما عند الآخرين، وهذا الشافعي ينهى أصحابَه عن تقليده، ويوصيهم بترك قولِه إذا جاء الحديثُ بخلافه، وهذا الإمامُ أحمد ينكر على من كتب فتاواه ودوَّنها، ويقول: لا تقلدني، ولا تقلد فلانًا ولا فلانًا، وخذ من حيث أخذوا. ولو عَلِموا رضي الله عنهم أنَّ أقوالَهم يجب اتباعُها لحرَّموا على أصحابهم مخالفتَهم، ولَمَا ساغ لأصحابهم أن يُفتوا بخلافهم في شيء، ولما كان أحدُهم يقول القولَ ثم يفتي بخلافه، فيُروَى عنه في المسألة القولان والثلاثة وأكثرُ من ذلك، فالرأيُ والاجتهاد أحسنُ أحوالِه أن يَسُوغ اتباعُه، والحكمُ المنزَّلُ لا يَحِلُّ لمسلمٍ أن يخالفَه ولا يخرج عنه)[1322].

قلت: ولهذا ليس مَن رَدَّ حكمَ الله ورسوله كمن رد حكم المجتهد، قال ابن عاشور في "تفسيره" عند قوله تعالى {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ} الآية : (وقد بين الله تعالى في سورة النور كيف يكون الإعراض عن حكم الرسول كفرا، سواء كان من منافقٍ أم من مؤمن، إذ قال في شأن المنافقين {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ}- ثم قال- {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا}، لأن حكم الرسول بما شرع الله من الأحكام لا يحتمل الحَيْف، إذ لا يَشرع الله إلا الحق، ولا يخالِف الرسولُ في حكمه شرعَ الله تعالى، ولهذا كانت هذه الآية خاصة بحكم الرسول ﷺ[1323]، فأما الإعراض عن حكم غير الرسول فليس بكفرٍ إذا جوَّز المعرضُ على الحاكم عدمَ إصابته حكمَ الله تعالى، أو عدمَ العدل في الحكم، وقد كَرِه العباسُ وعليٌّ حُكْمَ أبي بكر وحكمَ عمر في قضية ما تركه النبيء ﷺ من أرض فدك، لأنهما كانا يريان أنَّ

(1322) الروح (ص 266 - 267)

(1323) يعني قولَه تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}.

اجتهادَ أبي بكر وعمر في ذلك ليس من الصواب, وقد قال عينية بن حصن لعمر: "إنك لا تقسم بالسوية ولا تعدل في القضية", فلم يُعَدَّ طعنُه في حكم عمر كفرا منه)[1324].

قلت: ولما كان نظر الفقيه والمفتي غيرَ مستلزمٍ لإصابة حكم الله تعالى, فإن من كبار الأئمة من كان يمنع كتابة مسائله وفتاويه, كما في إشارة ابن القيم لما كان من الإمام أحمد.

ذكر الشعراني في "الميزان" : (كان مجاهد يقول لأصحابه: لا تكتبوا عني كلَّ ما أفتيت به, وإنما يكتب الحديث, ولعلَّ كلَّ شيء أفتيتكم به اليومَ أرجع عنه غدا)[1325].

وذكر الشاطبي في "الاعتصام" : (جاء رجل إلى سعيد بن المسيب فسأله عن شيء, فأملاه عليه, ثم سأله عن رأيه فأجابه, فكتب الرجل, فقال رجل من جلساء سعيد: أتكتب يا أبا محمد رأيك؟ فقال سعيد للرجل: ناولنيها, فناوله الصحيفة فخرقها)[1326].

وروى عبد الله بن الإمام أحمد عن محمد بن أبي عمر الدوري المقرئ قال: سمعت أبا نعيم يقول: سمعت النعمان بن ثابت - وهو أبو حنيفة - يقول لأبي يوسف: (يا يعقوب لا تَرْوِ عني شيئا, فوالله ما أدري أمخطئ أم مصيب)[1327].

وقال الكوثري: (قال يحيى بن معين في "التاريخ"، و"العلل": رواية الدوري عنه في - ظاهرية دمشق -: قال أبو نعيم "الفضل بن دكين" سمعت زفر يقول: كنا نختلف إلى أبي حنيفة، ومعنا أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، فكنا نكتب عنه، قال زفر: فقال يوما أبو حنيفة لأبي يوسف: "ويحك يا يعقوب، لا تكتب كلَّ ما تسمع مني، فإني قد أرى الرأيَ اليوم، وأتركه غدا، وأرى الرأي غدا، وأتركه في غده"، اهـ)[1328].

وفي "ترتيب المدارك" للقاضي عياض: (قال أشهب: سئل مالك عن مسألةٍ فأجاب فيها, ثم قال مكانَه: لا أدري, إن نظن إلا ظنا, إنما هو الرأي, وأنا أخطئ وأرجع, وكلُّ ما أقول يُكتَب.

قال أشهب: ورآني أكتب جوابَه في مسألة فقال: لا تكتبها، فإني لا أدري أأثْبُت عليها أم لا)[1329].

(1324) التحرير والتنوير 111/5 - 112

(1325) الميزان للشعراني 206/1

(1326) الاعتصام 180/1 - 181 , وإيقاظ الهمم للفلاني (ص 18 - 19)

(1327) السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل 225/1

(1328) فقه أهل العراق وحديثهم للكوثري (ص 54) , وانظر: أصل صفة الصلاة للألباني 24/1 - 25

(1329) ترتيب المدارك 190/1

وفي "تاريخ الإسلام" للذهبي: (قال أشهب: كنت عند **مالك** فسئل عن البتة, فقال: هي ثلاث، فأخذت ألواحي لأكتب, فقال: لا تكتب, فعسى في العَشِيِّ أن أقولَ إنها واحدة)[1330].

وفي "ترتيب المدارك" : (قال ابن وهب: كان مالك يقول في أكثرِ ما يُسأل عنه: لا أدري. قال عمر بن يزيد: فقلت لمالكٍ في ذلك، فقال: يرجع أهلُ الشام إلى شامهم وأهلُ العراق إلى عراقهم وأهل مصرَ إلى مصرهم, ثم لَعَلِّي أرجع عما أفتيتهم به, قال: فأخبرت بذلك اللَّيْثَ[1331] فبكى، وقال: مالكٌ واللهِ أقوى من الليث, أو نحوَ هذا)[1332].

وكان ابن سيرين إذا سئل عن شيء قال: ليس عندي فيه إلا رأيٌ أتهمه, فيقال له: قل فيه على ذلك برأيك, فيقول: لو أعلم أن رأيي يَثبُت لقلت فيه ولكني أخاف أن أرى اليومَ رأيا وأرى غدا غيرَه, فأحتاج أن أتبع الناسَ في دُورِهم[1333].

وعن سالم بن عبد الله بن عمر أن رجلا سأل عن شيء، فقال له: لم أسمع في هذا بشيء, فقال له الرجل: إني أرضى برأيك, فقال له سالم: لعلي أن أخبرك برأيي ثم تذهب فأرى بعدك رأيا غيره فلا أجدك[1334].

وقد قال ابن القاسم في "المدونة" : (وقد كان (يعني مالكا) حَدَّ لنا قبل اليوم في النُّفَساء ستين يوما, ثم رجع عن ذلك آخِرَ ما لقيناه فقال: أكره أن أحُدَّ فيه حدا, ولكن يُسأل عن ذلك أهلُ المعرفة فتحمل على ذلك. قال ابن وهب قال: سألنا مالكا عن النفساء كم تمكث في نفاسها إذا طال بها الدم حتى تغتسل وتصلي؟ قال: ما أحد في ذلك حدا)[1335].

وقال سحنون: (أرأيت إن طلق امرأته تطليقة يملك الرجعة هل تزين له وتشوف له؟ قال (يعني ابن القاسم) : كان قولُه الأول: لا بأس أن يدخل عليها ويأكل معها إذا كان معها من

(1330) تاريخ الإسلام 327/11

(1331) قال الذهبي: (كان الليث -رحمه الله- فقيه مصر، ومحدثها، ومحتشمها، ورئيسها، ومن يفتخر بوجوده الإقليم، بحيث إن متولي مصر، وقاضيها، وناظرها من تحت أوامره، ويرجعون إلى رأيه، ومشورته، ولقد أراده المنصور على أن ينوب له على الإقليم، فاستعفى من ذلك). سير أعلام النبلاء 143/8 , وفيه أيضا 156/8 : (أحمد بن عبد الرحمن بن وهب: سمعت الشافعي يقول: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به. وقال أبو زرعة الرازي: سمعت يحيى بن بكير يقول: الليث أفقهُ من مالك، ولكن الحظوة لمالك -رحمه الله -. وقال حرملة: سمعت الشافعي يقول: الليث أتبع للأثر من مالك).

(1332) ترتيب المدارك 182/1

(1333) جامع بيان العلم وفضله 777/1

(1334) السابق.

(1335) المدونة 154/1



يتحفظ بها، ثم رجع عن ذلك فقال: لا يدخل عليها ولا يرى شعرها ولا يأكل معها حتى يراجعها)[1336].

قلت: ومِن هذا ما رجع عنه الشافعيُّ من مسائل القديم الذي صنفه في بغداد, فقد جدد فيها النظر وعُدَّت من الجديد, وهو الذي صنفه في مصر[1337].

(1336) المدونة 7/2

(1337) قال النووي: (وصنف في العراق كتابَه القديم المسمى كتاب الحجة، ويرويه عنه أربعةٌ من كبار أصحابه العراقيين، وهم أحمد بن حنبل، وأبو ثور، والزعفراني، والكرابيسي، وأتقنُهم له روايةً الزعفرانيُّ, ثم خرج الشافعي - رحمه الله - إلى مصر سنة تسع وتسعين ومائة, وقال أبو عبد الله حرملة بن يحيى: قدم الشافعي مصر سنة تسع وتسعين ومائة, وقال الربيع: سنة مائتين، ولعله قدم في آخر سنة تسع جمعا بين الروايتين، وصنف كتبه الجديدة كلَّها بمصر). تهذيب الأسماء واللغات 48/1 , وانظر: المجموع شرح المهذب 9/1

وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" 134/14 : (ثم عاد الشافعي إلى العراق في سنة خمس وتسعين ومائة, فاجتمع به جماعة من العلماء هذه المرة, منهم أحمد بن حنبل وأبو ثور والحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن سريج النقال وأبو عبد الرحمن الشافعي والزعفراني وغيرهم, ثم رجع إلى مكة, ثم رجع إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة, ثم انتقل منها إلى مصر فأقام بها إلى أن مات في هذه السنة سنة أربع ومائتين, وصنف بها كتابه الأم, وهو من كتبه الجديدة, لأنها من رواية الربيع ابن سليمان, وهو مصري, وقد زعم إمامُ الحرمين وغيرُه أنها من القديم, وهذا بعيدٌ وعجيب من مثله, والله أعلم).

وقال الخطيب الشربيني في "مغني المحتاج" 107/1 - 108 : (الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو إفتاء، ورُواتُه: البويطي والمزني والربيع المرادي وحرملة ويونس بن عبد الأعلى وعبد الله بن الزبير المكي ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم الذي انتقل أخيرا إلى مذهب أبيه، وهو مذهب مالك، وغير هؤلاء، والثلاثة الأُوَل هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به، والباقون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم، والقديم ما قاله بالعراق تصنيفا, وهو الحجة, أو أفتى به، ورواته جماعة أشهرهم: الإمام أحمد بن حنبل والزعفراني والكرابيسي وأبو ثور. وقد رجع الشافعي عنه، وقال: لا أجعل في حِلٍّ من رواه عني).

قال النووي في شرح مسلم 29/14 : (الصحيح عند أصحابنا وغيرهم من الأصولين أنَّ المجتهد إذا قال قولا ثم رجع عنه لا يبقى قولا له, ولا يُنسَب إليه, قالوا: وإنما يُذكَر القديم وينسب إلى الشافعي مجازا وباسم ما كان عليه لا أنه قولٌ له الآن).

وقال في مقدمة المجموع 66/1 - 68 : (كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد, فالجديدُ هو الصحيح وعليه العمل, لأنَّ القديم مرجوع عنه, واستثنى جماعة من أصحابنا نحوَ عشرين مسألة أو أكثر وقالوا: يُفتى فيها بالقديم, وقد يختلفون في كثيرٍ منها... ثم إنَّ أصحابَنا أفتوا بهذه المسائل من القديم مع أن الشافعي رجع عنه فلم يبق مذهبا له, هذا هو الصواب الذي قاله المحققون, وجزم به المتقنون من أصحابنا وغيرهم, وقال بعضُ أصحابنا: إذا نص المجتهد على خلاف قوله لا يكون رجوعا عن الأول بل يكون له قولان, قال الجمهور: هذا غلط, لأنهما كنصين للشارع تعارضا وتعذر الجمع بينهما, يعمل بالثاني ويترك الأول, قال إمام الحرمين في باب الآنية من النهاية: "معتقدي أنَّ الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت, لأنه جزم في الجديد بخلافها, والمرجوع عنه ليس مذهبا للراجع". فإذا علمت حالَ القديم ووجدنا أصحابَنا أفتوا بهذه المسائل على القديم حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادُهم إلى القديم, لظهور دليله, وهم مجتهدون, فأفتوا به, ولا يلزم من ذلك نسبتُه إلى الشافعي, ولم يقل أحدٌ من المتقدمين في هذه المسائل

قال الفخر الرازي: (والجديد بالنسبة إلى القديم كالناسخ بالنسبة إلى المنسوخ. قال البيهقي: قرأت في كتاب زكريا بن يحيى الساجي بإسناده عن البويطي قال: "سمعت الشافعي يقول: لا أجعل في حل من روى عني هذا الكتاب البغدادي". وأيضا: فقد فعلت الصحابة - رضوان الله عليهم - مثل ذلك. قال علي بن أبي طالب -ﷺ- : " كان رأيي ورأي عمر -ﷺ- في أمهات الأولاد أن لا يبعن, وأنا الآن أرى بيعهن", وكان ابن عباس –ﷺ- يقول: "لا ربا إلا في النسيئة" ثم رجع عنه, وأثبت ربا الفضل. وقال ابن عمر -ﷺ- : "كنا نخابر أربعين سنة, حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عنها, فتركناها". وقال عمر بن الخطاب -ﷺ- في كتابه إلى عبد الله بن قيس في آداب القضاء: "لا يمنعك قضاء قضيته فراجعت فيه عقلك فهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق, فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل". وكان عمر بن الخطاب لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد, ثم رجع إلى قول علي وزيد في التشريك بينهم)[1338].

قلت: وقد رجع ابنُ القاسم عن كثيرٍ من المسائل التي أخذها عنه أسد بن الفرات, وذلك عندما أعاد سحنون عرضها عليه.

أنها مذهب الشافعي أو أنه استثناها. قال أبو عمرو: فيكون اختيارُ أحدِهم للقديم فيها من قبيل اختياره مذهبَ غير الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه, فإنه إن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده, وإن كان اجتهاده مقيدا مشوبا بتقليد نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الإمام وإذا أفتى بيَّن ذلك في فتواه, فيقول: مذهب الشافعي كذا, ولكني أقول بمذهب أبي حنيفة وهو كذا.

قال النووي: واعلم أن قولهم: القديم ليس مذهبا للشافعي أو مرجوعا عنه أو لا فتوى عليه, المرادُ به قديمٌ نص في الجديد على خلافه, أمَّا قديمٌ لم يخالفه في الجديد أو لم يتعرض لتلك المسألة في الجديد, فهو مذهب الشافعي واعتقادُه, ويعمل به ويفتى عليه, فإنه قاله ولم يرجع عنه, وهذا النوع وقع منه مسائلُ كثيرة ستأتي في مواضعها إن شاء الله, وإنما أطلقوا أنَّ القديمَ مرجوعٌ عنه ولا عملَ عليه, لكون غالبه كذلك).

قلت: ومنه قولُ السيوطي في "الأشباه والنظائر" (ص 126) : (لو صلى عقيب الطواف فريضة، حُسِبت عن ركعتي الطواف؛ اعتبارا بتحية المسجد, نص عليه في القديم, وليس في الجديد ما يخالفه, وقال النووي: إنه المذهب).

قال الطوفي: (فإن قيل: إذا كان القولُ القديم المرجوع عنه لا يُعد من الشريعة بعد الرجوع عنه، فما الفائدة في تدوين الفقهاء للأقوال القديمة عن أئمتهم؟ حتى ربما نقل عن أحدهم في المسألة الواحدة القولان والثلاثة كثيرا والأربعة؛ كما في بينة الداخل والخارج عن أحمد، والستة؛ كما في مسألة متروك التسمية عنه، ونقل عنه أكثر من ذلك. قيل: قد كان القياس أن لا تدون تلك الأقوال، وهو أقربُ إلى ضبط الشرع، إذ ما لا عملَ عليه لا حاجةَ إليه، فتدوينه تعب محض، لكنها دونت لفائدة أخرى، وهي التنبيهُ على مدارك الأحكام واختلاف القرائح والآراء، وأن تلك الأقوال قد أدى إليها اجتهادُ المجتهدين في وقت من الأوقات، وذلك مؤثر في تقريب الترقي إلى رتبة الاجتهاد المطلق أو المقيد، فإن المتأخر إذا نظر إلى مآخذ المتقدمين نظر فيها، وقابل بينها، فاستخرج منها فوائد، وربما ظهر له من مجموعها ترجيحُ بعضها، وذلك من المطالب المهمة، فهذه فائدة تدوين الأقوال القديمة عن الأئمة). شرح مختصر الروضة 626/3

(1338) مناقب الإمام الشافعي (ص 187)

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (ورَحَلَ من إفريقية أسدُ بن الفرات فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أوَّلا، ثم انتقل إلى مذهب مالك, وكتب عن ابن القاسم في سائر أبواب الفقه, وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي الأسدية نسبة إلى أسد بن الفرات[1339]، فقرأ بها سحنون على أسد ثم ارتحل إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية **فرجع عن كثيرٍ منها**, وكتب سحنون مسائلَها ودوَّنها **وأثبت ما رجع عنه منها**, وكتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون, فأنف من ذلك, فترك الناسُ كتابَه واتبعوا مدونة سحنون على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب, فكانت تسمى المدونة والمختلطة, وعكف أهل القيروان على هذه المدونة)[1340].

وقال ابن أبي يعلى في "طبقات الحنابلة" : (أحمد بن الحسين بن حسان من أهل سر من رأى, صَحِب إمامَنا **أحمد** وروى عنه أشياء, منها: قال: سئل أحمد بن حنبل لمن تجب النفقة؟ فقال: للأخ, وسئل أحمد: لمن تجب النفقة؟ قال: للعم وابن العم وكل من كان من العَصَبة, قال: وقال رجل لأبي عبدالله: أريد أن أكتب هذه المسائل فإني أخاف النسيان, قال له أحمد: لا تكتب شيئا, فإني أكره أن أكتب رأيي. وأحس مرة بإنسان يكتب ومعه ألواحٌ في كُمِّه فقال: لا تكتب رأيي, لعلي أقول الساعة بمسألةٍ ثم أرجع غدا عنها)[1341].

وقال ابن أبي يعلى أيضا: (قال الميموني: سألت أبا عبدالله عن مسائل فكتبتها, فقال: إيش تكتب يا أبا الحسن؟ فلولا الحياء منك ما تركتك تكتبها, وإنه عليَّ لشديد, والحديث أحب إلي منها, قلت: إنما تطيب نفسي في الحمل عنك أنك تعلم منذ مضى رسول الله ﷺ قد لزم أصحابَه قوم, ثم لم يزل يكون للرجل أصحابٌ يلزمونه ويكتبون, قال: من كتب؟ قلت: أبو هريرة قال: وكان عبدالله بن عمرو يكتب ولم أكتب فحفظ وضيعت, فقال لي: هذا الحديث, فقلت له: فما المسائل إلا حديث ومن الحديث تشتق, قال لي: اعلم أن الحديث نفسه لم يكتبه القوم, قلت: لم لا يكتبون, قال: لا إنما كانوا يحفظون ويكتبون السنن إلا الواحد بعد الواحد الشيء اليسير

(1339) قال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عن عبد الرحمن بن القاسم صاحب مالك فقال: مصري ثقة رجل صالح كان عنده ثلاثمائة جلد أو نحوها عن مالك من مسائل سأله عنها أسد رجل من أهل المغرب كان سأل عنها محمد بن الحسن ثم قدم مصر فسأل ابن وهب أن يجيبه فيما كان عنده فيها عن مالك وما لم يكن عنده عن مالك فيها قال فيها برأيه على ما ذهب إليه مالك, فلم يفعل, فأتى عبد الرحمن بن القاسم فأجابه فيها, قال: والناس يتكلمون في هذه المسائل. الانتقاء لابن عبد البر (ص 50 - 51) . (ز)

(1340) مقدمة ابن خلدون (ص 569)

(1341) طبقات الحنابلة 39/1

منه, فأما هذه المسائل تدون وتكتب في ديوان الدفاتر فلست أعرف فيها شيئا, وإنما هو رأي لعله قد يدعه غدا وينتقل عنه إلى غيره, ثم قال لي: انظر إلى سفيان ومالك حين أخرجا ووضعا الكتب والمسائل كم فيها من الخطأ, وإنما هو رأي يرى اليوم شيئا وينتقل عنه غدا, والرأي قد يخطىء, فإذا صار إلى هذا الموضع دار هذا الكلام بيني وبينه غير مرة)[1342].

وقال الذهبي في ترجمة أبي ثور من "سير أعلام النبلاء" : (وقد كان أحمدُ يكره تدوينَ المسائل[1343]، ويَحُضُّ على كتابةِ الأثر، فقال عبد الرحمن بن خاقان: سألت أحمد بن حنبل عن أبي ثور، فقال: لم يبلُغني عنه إلا خير[1344]، إلا أنه لا يعجبني الكلامُ الذي يُصيِّرونه في

(1342) السابق 214/1

(1343) قال ابن رجب في "جامع العلوم والحكم" 131/2 - 132 : (وقد روى الحافظ أبو نعيم بإسناده عن إبراهيم بن الجنيد، حدثنا حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي رحمة الله عليه يقول: البدعة بدعتان: بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم. واحتج بقول عمر: نعمت البدعة هي.

ومراد الشافعي رحمه الله ما ذكرناه من قبلُ: أنَّ البدعة المذمومة ما ليس لها أصلٌ من الشريعة يرجع إليه، وهي البدعة في إطلاق الشرع، وأما البدعة المحمودة فما وافق السنة، يعني: ما كان لها أصلٌ من السنة يرجع إليه، وإنما هي بدعة لغة لا شرعا، لموافقتها السنة.

وقد روي عن الشافعي كلامٌ آخر يفسر هذا، وأنه قال: والمحدثات ضربان: ما أحدث مما يخالف كتابا، أو سنة، أو أثرا، أو إجماعا، فهذه البدعة الضلال، وما أحدث فيه من الخير، لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة.

وكثير من الأمور التي حدثت ولم يكن قد اختلف العلماء في أنها هل هي بدعة حسنة حتى ترجع إلى السنة أم لا؟ فمنها كتابة الحديث، نهى عنه عمر وطائفة من الصحابة، ورخص فيها الأكثرون، واستدلوا له بأحاديث من السنة.

ومنها كتابة تفسير الحديث والقرآن، كرهه قوم من العلماء، ورخص فيه كثير منهم. وكذلك اختلافهم في كتابة الرأي في الحلال والحرام ونحوه، وفي توسعة الكلام في المعاملات وأعمال القلوب التي لم تنقل عن الصحابة والتابعين. وكان الإمام أحمد يكره أكثر ذلك.

وفي هذه الأزمان التي بعد العهد فيها بعلوم السلف يتعين ضبطُ ما نقل عنهم من ذلك كلِّه، ليتميز به ما كان من العلم موجودا في زمانهم، وما حدث من ذلك بعدهم، فيُعلَم بذلك السنة من البدعة. وقد صح عن ابن مسعود أنه قال: "إنكم قد أصبحتم اليوم على الفطرة، وإنكم ستحدثون ويحدث لكم، فإذا رأيتم محدثة، فعليكم بالهدي الأول". وابن مسعود قال هذا في زمن الخلفاء الراشدين) اهـ.

(1344) قال الذهبي: (قال أبو بكر الأعين: سألت أحمدَ بن حنبل عنه، فقال: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة، وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري. وقيل: سئل أحمد عن مسألة، فقال للسائل: سَلْ غيرَنا، سَلِ الفقهاءَ، سل أبا ثور). سير أعلام النبلاء 73/12 و75

كتبهم)[1345] ، قال ابن خلكان في ترجمة أبي ثور: (له الكتبُ المصنَّفة في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه)[1346].

وفي "مناقب الإمام أحمد" لابن الجوزي: (كان يكره وضعَ الكتب التي تشتمل على التفريع والرأي)[1347].

وقال الشعراني: (وبلغنا أنه لم يُدوِّن له كلاما كبقية المجتهدين خوفا أن يقع في رأي يخالف الشريعة)[1348].

وقال البهوتي: (لم يؤلِّفِ الإمامُ أحمد – رحمه الله تعالى – في الفقه كتابا, وإنما أخذ أصحابُه مذهبَه من أقواله وأفعاله وأجوبته وغيرها)[1349].

وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" : (كان (الإمام أحمد) لا يرى تدوينَ الرأي، بل همُّه الحديثُ وجمْعُه، وما يتعلق به، وإنما نَقل المنصوصَ عنه أصحابُه تلقيا مِن فيه، من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكلٌّ من روى منهم عنه شيئا دوَّنه وعُرِف به كمسائل أبي داود، وحرب الكرماني، ومسائل حنبل، وابنيه: صالح وعبد الله، وإسحاق بن منصور، والمروذي، وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول "زاد المسافر" وهم كثير، وروى عنه أكثر منهم، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في "جامعه الكبير"، ثم تلميذه أبو بكر في "زاد المسافر"، فحوى الكتابان عِلْما جَمًّا من علم الإمام أحمد - ﷺ - من غير أن يُعلم منه في آخر حياته الإخبارُ بصحيحِ مذهبه في تلك الفروع، غيرَ أن الخلَّال يقول في بعض المسائل: هذا قولٌ قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسيرٌ بالنسبة إلى ما لم يُعلَم حالُه منها، **ونحن لا يَصِحُّ لنا أن نجزم بمذهب إمامٍ حتى نعلم أنه آخِرُ ما دَوَّنه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته**، ولا سبيلَ لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيحُ الذي فيه، إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد، والقاضي وأصحابه، ومن المتأخرين الشيخ أبو محمد المقدسي رحمة الله عليهم أجمعين، لكن هؤلاء بالغين ما بلغوا، لا يَحصُل الوثوقُ من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعا، فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من

(1345) سير أعلام النبلاء 75/12

(1346) وفيات الأعيان 26/1

(1347) هامش كتاب أصل صفة الصلاة للألباني 31/1

(1348) الميزان للشعراني 217/1

(1349) شرح منتهى الإرادات 17/1

العلم درجتهم أو قاربهم، جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرُّفِهم، ويصحح منها ما أدى اجتهادُه إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى. وفي عصرنا من هذا القبيل شيخُنا الإمامُ العالِمُ العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني حرسه الله تعالى، فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحابُ من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليلُ عنده)[1350].

قال ابن القيم: (ذكر البيهقي من حديث حماد بن زيد عن المثنى بن سعيد عن أبي العالية قال: قال ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرات العالم، قيل: وكيف ذاك يا أبا العباس؟ قال: يقول العالِم مِن قِبَل رأيه، ثم يسمع الحديثَ عن النبي - ﷺ - فيدع ما كان عليه، وفي لفظ: فيلقى من هو أعلم برسول الله - ﷺ – منه، فيخبره فيرجع, ويقضي الأتباعُ بما حكم)[1351].

قلت: ورواه أيضا ابنُ حزم في "الإحكام", ثم قال: قال حماد بن زيد: حدثنا النعمان بن راشد قال: كان الزهريُّ ربما أملى عليَّ حتى إذا جاء الرأيُ ووقفته عليه فأكتبه فيقول: اكتُبْ إنه رأيُ ابنِ شهاب, وإنه لعلك أن يبلغك الشيءُ فيقول: ما قاله ابن شهاب إلا بأثر, فليعلم أنه رأيي.

قال ابن حزم: (لم يَدَعا ﷺ من البيان شيئا إلا أتيا به, فأعلمك ابنُ عباس أنَّ كاتِبَ رأيِ العالِم والآخذ به له الويل, وأن العالم يقول برأيه وأنه يلزمه ترك ذلك الرأي إذا سمع عن النبي ﷺ خلافَه, وأعلمك الزهريُّ أنه يقول برأيه وينهاك عن أن تقول فيما أتاك عنه: إنه لم يقله إلا بأثر, وهكذا يفعل هؤلاء الجهال, فإنهم يقولون: لم يقل هذا مالكٌ وفلان وفلان إلا بعلمٍ كان عندهم عن النبي ﷺ, فيَكذِبون على النبي ﷺ ويحكمون بالظن ويتركون اليقين, نعوذ بالله من الخذلان)[1352].

قلت: ومَن صنَّف من الأئمة وألَّف ووضع الكتب فقد صنع ذلك على جهة النصح والمعونة والإرشاد لا على أن تُتَقلَّد أقوالُه وتُعتقَدَ صوابًا كلُّها.

(1350) شرح مختصر الروضة 626/3 - 628 , ونقله ابن بدران في "المدخل" (ص 381 - 382) قال: لنفاسته.

(1351) إعلام الموقعين 455/3 , ورواه كذلك ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" (984/2) وهذا لفظه: (ويل للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئا برأيه ثم يجد من هو أعلمُ برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك ثم يمضي الأتباع).

(1352) الإحكام 99/6 - 100

قال السيوطي: (قال الإمام أبو شامة في خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول: إنما وضع الشافعيُّ ﷺ وغيرُه مَن الأئمة الكُتُبَ إرشادا للخلق إلى ما ظنه كلُّ واحدٍ منهم صوابا, لا أنهم أرادوا تقليدَهم ونصرة أقوالِهم كيف ما كانت, فقد صح أن الشافعي ﷺ نهى عن تقليده وتقليد غيره, قال صاحبه المزني في أول مختصره: "اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله لأقربه على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره, لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه", أي: مع إعلامي مَن أراد علمَ الشافعي نهيَ الشافعي عن تقليده وتقليد غيره. هذا أحسنُ ما أُوِّل به هذا الكلام, وانظروا رحمكم الله إلى قوله: "لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه", أي: ليسترشد بذلك إلى الحق, قال الماوردي في الحاوي: "وقوله ويحتاط لنفسه أي: ليتطلب الاحتياطَ لنفسه بالاجتهاد لنفسه بالاجتهاد في المذاهب وترك التقليد بطلب الدلالة", قال أبو شامة: فعلى هذا كان السلف الصالح يتبعون الصوابَ حيث كان, ويجتهدون في طلبه وينهون عن التقليد. وقال ابن القاضي في أول كتاب التلخيص له: ذكر المزني في كتابه المترجم بالجامع الكبير في التيمم إذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء إن الشافعي نهى عن التقليد نصحا منه لكم, فله أجر صوابكم وهو بريئ من خطئكم ﷺ وقبل منه نصحكم. قال الشيخ أبو علي السنجي في كتاب شرح التلخيص: وإنما ذكر المزني هذا في هذه المسألة لأنها أول مسألة خالف الشافعيُّ فيها مذهبَ أهلِ الكوفة أنه يخرج من صلاته ويتوضأ ويستأنف, فيسقط العذر لنفسه في مخالفة الشافعي, لأنه منعه من تقليده وتقليد غيره. قال أبو شامة: فالمزني امتثل أمرَ إمامه في النهي عن تقليده فخالفه في هذه المسألة لما ظهر له من جهة النظر, فهو موافق ممتثل للأمر, وقد فعل هذا صاحبُه البويطي في مسألة التيمم إلى الكوعين فخالفه, وصار إليه جماعة من أهل العلم والتحقيق المصنفين على مذهب الشافعي قد نصروا مذهبه وامتثلوا ما أمر به من مخالفة قوله عند قيام الدليل على خلافه, وهذا مأمورٌ به من جهة الشارع ولو لم يقله الشافعي, فذكر كل واحد منهم ما أمكنه مما وصل إليه علمه على قلة ذلك وعزته في كتبهم, وإنما يكثر ذلك في كتب المتضلعين من الحديث الباحثين عن فقهه ومعانيه الذاكرين لأقوال العلماء ومذاهبهم من غير تقييد كأبي بكر بن المنذر[1353] وأبي سليمان الخطابي وأبي بكر

(1353) قال الذهبي: (قال الشيخ محيي الدين النواوي: له من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه فيه أحد، وهو في نهاية من التمكن من معرفة الحديث، وله اختيارٌ فلا يتقيد في الاختيار بمذهبٍ بعينه، بل يدور مع ظهور الدليل. قلت: ما يتقيد بمذهب واحد إلا من هو قاصرٌ في التمكن من العلم، كأكثر علماء زماننا، أو من هو متعصب، وهذا الإمامُ فهو مِن حَمَلة الحجة، جارٍ في مضمار ابنِ جرير، وابن سريج، وتلك الحلبة - رحمهم الله -) اهـ. سير أعلام النبلاء 491/14

البيهقي[1354] وأبي عمر ابن عبد البر[1355] وغيرهم, ونبه عليه أيضا البغوي في "التهذيب" وإمام الحرمين في "النهاية"[1356])[1357].

وقال الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني: (لم يكن أولئك الأئمة يشعرون بأنها ستنشأ لهم مذاهب على هذا النحو المشاهَد أو قريب منه، وأقوالُهم وأحوالهم تبين ذلك. ومَن ألَّف منهم الكتبَ إنما ألفها تبليغا لما فيها من السنة وتنبيها على ما تنبه له من الدلالات وتعليما لوجوه النظر والاستنباط. وكانوا هم أنفسهم يمتنعون عن الجواب في كثيرٍ من المسائل، ويتوقفون عن الجزم في حكمها إذا ذكروها في كتبهم، ويقولون القول ثم يظهر لهم خطؤه فيرجعون عنه، وينهون أصحابَهم عن تقليدهم وتقليد غيرهم، ويأمرونهم بالنظر لأنفسهم واتباعِ الدليل كما ذكره المزني في أول "مختصره" عن الشافعي، وذلك فرضُ الله تبارك وتعالى على هؤلاء وهؤلاء)[1358].

قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (واستُدل أنه لا تخالِف له سنةٌ أبدا كتابَ الله, وأن سنته وإن لم يكن فيها نصُّ كتاب-: **لازمةٌ** بما وصفتُ من هذا, مع ما ذكرت سواه مما فرض الله من طاعة رسوله ﷺ, ووجب عليه أن يعلم أن يعلم **أنَّ اللهَ لم يجعل هذا لخَلْقٍ غيرِ رسوله** ﷺ, وأن يجعل قولَ كلِّ أحدٍ وفعلَه أبدا تَبَعا لكتاب الله ثم سنة رسوله ﷺ, وأن يعلم أن عالما إن روي

(1354) قال الذهبي: (ولو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهبا يجتهد فيه؛ لكان قادرا على ذلك، لسعة علومه، ومعرفته بالاختلاف، ولهذا تراه يلوح بنصر مسائل مما صح فيها الحديث) اهـ. سير أعلام النبلاء 169/18

(1355) قال الذهبي: (كان إماما دينا، ثقة، متقنا، علامة، متبحرا، صاحب سنة واتباع، وكان أولا أثريا ظاهريا فيما قيل، ثم تحول مالكيا مع ميلٍ بيِّنٍ إلى فقه الشافعي في مسائل، ولا ينكر له ذلك، فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين، ومن نظر في مصنفاته، بان له منزلته من سعة العلم، وقوة الفهم، وسيلان الذهن، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله - ﷺ - , ولكن إذا أخطأ إمامٌ في اجتهاده، لا ينبغي لنا أن ننسى محاسنه، ونغطي معارفه، بل نستغفر له، ونعتذر عنه) اهـ. سير أعلام النبلاء 157/18

(1356) قال الجويني في خطبة كتابه "نهاية المطلب" : (وهو على التحقيق نتيجةُ عمري، وثمرة فكري في دهري). وقال ابن السبكي في ترجمة إمام الحرمين الجويني: (من تصانيفه "النهاية" في الفقه, لم يُصنَّفْ في المذهب مِثلُها فيما أجزم به). قال: (وله مختصر النهاية, اختصرها بنفسه, وهو عزيز الوقوع, من محاسن كتبه, قال هو نفسه فيه: إنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف وفي المعنى أكثر من الضعف). طبقات الشافعية الكبرى 171/5 - 172

(1357) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 62 - 64)

(1358) آثار المعلمي 316/19

عنه قولٌ يخالف فيه شيئا سَنَّ فيه رسولُ الله سنة- لو عَلِم سنةَ رسول الله لم يخالفها, وانتقل عن قوله إلى سنة النبي إن شاء الله, وإن لم يفعل كان غير موسع له)[1359].

وقال ابن القيم: (وقد حكى الشافعي رضي الله تعالى عنه إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد، ولم يسترب أحدٌ من أئمة الإسلام في صحة ما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه، فإنَّ الحجةَ الواجِبَ اتباعُها على الخلقِ كافةً إنما هو قولُ المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وأما أقوالُ غيره فغايتها أن تكون سائغةَ الاتباع, فضلا عن أن يُعارَض بها النصوصُ وتقدَّمَ عليها، عياذا بالله من الخذلان)[1360].

فلا يقلد إلا المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى, فهو الحجة المعصومة دون من سواه ﷺ.

قال ابن تيمية: (فإن أهل الحق والسنة لا يكون متبوعهم إلا رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى, فهو الذي يجب تصديقه في كل ما أخبر, وطاعته في كل ما أمر, وليست هذه المنزلة لغيره من الأئمة, بل كلُّ أحدٍ من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله)[1361].

وقال أيضا: (قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله سبحانه وتعالى فرض على الخلق طاعته وطاعة رسوله ﷺ, ولم يوجب على هذه الأمة طاعة أحدٍ بعينه في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله ﷺ, حتى كان صِدِّيقُ الأمة وأفضلُها بعد نبيها يقول: "أطيعوني ما أطعت الله, فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم". واتفقوا كلُّهم على أنه ليس أحدٌ معصوما في كل ما يأمر به وينهى عنه إلا رسول الله ﷺ, ولهذا قال غير واحد من الأئمة: كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ, وهؤلاء الأئمة الأربعة رضي الله عنهم قد نهوا الناس عن تقليدهم في كل ما يقولونه, وذلك هو الواجب عليهم)[1362].

(1359) الرسالة (ص 198 - 199)

(1360) الرسالة التبوكية (ص 37)

(1361) مجموع الفتاوى 346/3 - 347

(1362) السابق 210/20 - 211

وقال أيضا: (**ليس لغير رسول الله أن يَسُنَّ ولا أن يشرع**, وما سَنَّهُ خلفاؤه الراشدون فإنما سنوه بأمره, فهو من سننه[1363], ولا يكون في الدين واجبا إلا ما أوجبه, ولا حراما إلا ما حرمه, ولا مستحبا إلا ما استحبه, ولا مكروها إلاما كرهه, ولا مباحا إلا ما أباحه... فلا يكون شريعة للأمة إلا ما شرعه رسولُ الله, ومن قال من العلماء: إن قول الصحابي حجة, فإنما قاله إذا لم يخالفه غيرُه من الصحابة ولا عُرِف نصٌّ يخالفه, ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقرارا على القول, فقد يقال: هذا إجماع إقراري إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحدٌ منهم, وهم لا يقرون على باطل, وأما إذا لم يُشتهَر, فهذا إن عُرِف أنَّ غيرَه لم يخالفه, فقد يقال هو حجة, وأما إذا عرف أنه خالفه فليس بحجة بالاتفاق, وأما إذا لم يعرف هل وافقه غيرُه أو خالفه لم يجزم بأحدهما, ومتى كانت السنة تدل على خلافه كانت الحجة في سنة رسول الله لا فيما يخالفها بلا ريبٍ عند أهل العلم)[1364].

وقال الصنعاني: (ومعلوم من قواعد الشريعة أن ليس لخليفةٍ راشدٍ أن يَشْرَعَ طريقة غير ما كان عليها النبي ﷺ)[1365].

قال ابن الجوزي: (والله إن لنا شريعة لو رام أبو بكر الصديق أن يخرج عنها إلى العمل برأيه لم يُقبَلْ منه)[1366].

قلت: وحاشاه أن يصنع ذلك ﷺ, وقد قال مكحول: لَأَنْ يقع أبو بكرٍ من السماء إلى الأرض أحبُّ إليه مِنْ أن يخالفَ رسولَ الله ﷺ[1367], وقال ابن القيم: (روينا عن عبد بن حميد ثنا أبو أسامة عن نافع عن عمر الجمحي عن ابن أبي مليكة قال: قال أبو بكر - ﷺ -: أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم)[1368], وروى ابن بطة العكبري في "الإبانة الكبرى" عن عائشة قالت: إن أبا بكر ﷺ قال: "لست تاركا شيئا كان رسولُ

(1363) قال الغزالي في "الإحياء" 16/1 : (والإجماع أصل من حيث إنه يدل على السنة, فهو أصل في الدرجة الثالثة, **وكذا الأثر فإنه أيضا يدل على السنة**, لأن الصحابة رضي الله عنهم قد شاهدوا الوحي والتنزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه, وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن, فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم, وذلك بشرط مخصوص على وجه مخصوص عند من يراه ولا يليق بيانه بهذا الفن) اهـ.

(1364) مجموع الفتاوى 282/1 - 284

(1365) سبل السلام 345/1

(1366) تلبيس إبليس (ص 314)

(1367) التمهيد لابن عبد البر 353/3

(1368) إعلام الموقعين 99/2 - 100

الله ﷺ يعمل به إلا عملت به، وإني لأخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ". قال الشيخ: هذا يا إخواني الصديق الأكبر يتخوف على نفسه الزيغ إن هو خالف شيئا من أمر نبيه ﷺ، فماذا عسى أن يكون من زمانٍ أضحى أهلُه يستهزئون بنبيهم وبأوامره، ويتباهون بمخالفته، ويسخرون بسنته؟ نسأل الله عصمةً من الزلل, ونجاة من سوء العمل[1369].

وقد روى البيهقي عن مجاهد وعطاء أنهما كانا يقولان: "ما من أحدٍ إلا ومأخوذٌ من كلامه ومردودٌ إلا رسول الله ﷺ"[1370].

وروى ابن حزم في "الإحكام" عن مجاهد قال: "ليس من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ"[1371].

وقال تقي الدين السبكي في "فتاويه" : (فما أحسنَ ما قال ابن عباس - ﷺ - "ليس أحدٌ بعد النبي - ﷺ - إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي -ﷺ-", وأخذ هذه الكلمةَ من ابن عباس مجاهدٌ, وأخذها منهما مالكٌ - ﷺ - واشتُهرت عنه)[1372].

قال الشيخ الألباني: (ثم أخذها عنهم الإمامُ أحمد, فقد قال أبو داود في "مسائل الإمام أحمد" : سمعت أحمدَ يقول: "ليس أحدٌ إلا ويؤخذ من رأيه ويترك ما خلا النبيَّ صلى الله عليه وسلم")[1373].

وقال ابن عبد البر: (ليس أحدٌ من خلق الله إلا وهو يُؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ, فإنه لا يُترَك من قوله إلا ما تركه هو ونسخه قولا أو عملا, والحجة فيما قال ﷺ, **وليس في قولِ غيرِه حُجَّة**)[1374].

وقال الشاطبي: (إنما الحجةُ الأدلة الشرعية المتلقاة من الشرع)[1375].

وقال ابن تيمية: (إنَّ الأدلة الشرعية حجةُ الله على جميع عباده بخلاف رأي العالم)[1376].

وقال أيضا: (كلُّ قائلٍ إنما يُحتج لقوله لا به إلا الله ورسوله)[1377].

(1369) الإبانة الكبرى 245/1

(1370) الميزان للشعراني 203/1

(1371) الإحكام في أصول الأحكام 145/6

(1372) فتاوى السبكي 138/1

(1373) هامش أصل صفة الصلاة للألباني 27/1

(1374) التمهيد 159/1

(1375) الاعتصام 68/3

(1376) مجموع الفتاوى 250/20

قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: ما رأت عيني قط مثل الشافعي، لقد قدمت المدينة فرأيتُ أصحابَ عبد الملك الماجشون يَغْلُون بصاحبهم يقولون: صاحبنا الذي قطع الشافعي، فلقيت عبدَ الملك، فسألته عن مسألة، فأجابني، فقلت: ما الحجة؟ قال: لأن مالكا قال كذا وكذا، فقلت في نفسي: هيهات، أسألك عن الحجة فتقول: قال معلمي, وإنما الحجة عليك وعلى معلمك(1378).

وجلس أشهب يوما بمكة إلى ابنِ القاسم, فسأله رجلٌ عن مسألة، فتكلم فيها عبدُ الرحمان, فمعَّر له أشهب وجهَه، وقال: ليس هو كذلك, ثم أخذ يفسرها ويحتج فيها, فقال له ابن القاسم: الشيخ يقوله، عافاك الله. يعني مالكا, فقال أشهب: لو قاله ستين مرة, فلم يرادّه ابن القاسم(1379).

وقال ابن عقيل: (الواجبُ اتباعُ الدليل، لا اتباعُ أحمد)(1380).

وقال ابن تيمية: (لو قال أحمدُ من تلقاء نفسه ما لم يجئ به الرسول لم نقبله)(1381).

وقال الماوردي: (ربما غلا بعضُ الأتباع في عالِمِهم حتى يروا أن قولَه دليلٌ وإن لم يَستدِل، وأن اعتقاده حجة وإن لم يحتج)(1382).

وقال سراج الدين البُلْقِيني: (قولُ العالِم ليس دليلا يُعتمد)(1383).

قلت: لأنه محتمِلٌ للصواب والخطأ.

قال الفخر الرازي: (الذي لا يجوزُ الخطأ عليه هو اللهُ تعالى ورسوله ﷺ ومجموعُ الأمة)(1384).

وقال الشاطبي: (إن السنة حجة على جميع الأمة، وليس عملُ أحدٍ من الأمة حجةً على السنة، لأن السنة معصومة عن الخطأ، وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم عصمة

(1377) الأعلام العلية للبزار (ص 29)

(1378) تاريخ الإسلام للذهبي 328/14 , وسير أعلام النبلاء له أيضا 53/10 - 54

(1379) ترتيب المدارك 266/3

(1380) ذيل طبقات الحنابلة 348/1

(1381) المناظرة على الواسطية / مجموع الفتاوى 169/3

(1382) أدب الدنيا والدين (ص 69)

(1383) مغني المحتاج للخطيب الشربيني 155/6

(1384) المحصول 167/1



إلا مع إجماعهم خاصة)[1385].

قال أبو جعفر الأرسابندي: (و**المحتمل لا يصلح حجة**)[1386]، وكذا قال أبو زيد الدبوسي: (المحتمل لا يكون حجة)[1387].

ولهذا لما بلغ الشافعيَّ أنَّ أهلَ الأندلس كان يقال لهم: قال رسول الله ﷺ، فيقولون: قال مالك. قال الشافعي: إنَّ مالِكا آدميٌّ، قد يخطئ ويَغلِط[1388]. وكان هذا الذي دعا الشافعيَّ لوضع كتابٍ على مالك كما في كتاب زكريا الساجي فيما حدثه المصريون[1389].

وقد قدمنا استدلالَ الشاطبي على بطلان تحكيم الرجال من غير نظرٍ إلى الشرع بكون العالِم معرَّضا للزلل.

وقال الباجي: (إن كل من لم يخبر الله تعالى بعصمته فجائزٌ الخطأُ عليه والزللُ فيما يعتقده ويذهب إليه، وجائزٌ عليه الإصابةُ في ذلك كلِّه، وإذا ثبت ذلك لم يَأمَنِ المقلِّدُ أن يكون ضالا مخطئا، فلا يجوز له تقليدُه إذا لم يكن يأمن خطأه، ولا يقضي على ثبوت أحد المجوَّزَين وانتفاء الآخر إلا بدليل)[1390].

وقال أبو شامة المقدسي: (لا يجوز لأحدٍ أن يحتجَّ بقولِ المجتهد، لأنَّ المجتهدَ يخطئ ويصيب، فإذا كان شيءٌ يحتمل أن يكون صوابا وخطأً، فتركُه أولى، مثل الشبهات من الطعام، تركه لها أولى من تناوله)[1391].

قلت: وبهذا نوقش القولُ بحجية قولِ الصحابي، قال أبو زيد الدبوسي: (كان يقول المجتهد منهم: إن أخطأتُ فمن الشيطان، **ولمَّا احتمل الخطأ لم يَصِرْ حجةً** يجب تقليدُها لا

(1385) الاعتصام 366/1

(1386) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 60)

(1387) تقويم الأدلة (ص 389)

(1388) وقد تقدم قولُ الأمير الصنعاني: (قد عُلِم يقينا أنَّ خطابَ الشارعِ كلَّه حقٌّ ودليل، وأما كلامُ العالِم الذي تطرقه الغفلة والنسيان والذهول عن لوازم كلامه فلا).

(1389) مناقب الشافعي للبيهقي 508/1 - 509 , ومناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 51) . قال البيهقي: (وأبْيَنُ من هذا ما أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي قال: حدثنا الحسن بن رشيق المصري إجازة قال: حدثنا محمد بن يحيى بن آدم قال: حدثنا الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي يقول: قدمت مصر ولا أعرف أن مالكا يخالف من الأحاديث إلا ستة عشر حديثا، فنظرت فإذا هو يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل. وهذا الذي حكاه عنه الربيع هو الأصل في وضعه عليه. وذلك بَيِّنٌ في كتابه الذي وضعه عليه). مناقب الشافعي للبيهقي 509/1

(1390) إحكام الفصول 730/2

(1391) مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول (ص 39)



محالة)[1392]، وقال الجويني في كتاب الاجتهاد: (لا شك أن الصحابة وإن كانوا على رتبهم العلية، ومناصبهم الرفيعة الجلية، فما كانوا معصومين، ولا تؤمن عثرتهم)[1393]، وقال الذهبي: (واللهُ يرضى عن الكل ويغفر لهم فما هم بمعصومين)[1394]، وقال ابن عاشور: (وقد اختلف العلماء في أن قول الصحابي باجتهاده هل يكون حجة شرعية؟ والذي عليه أكثر العلماء أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين، **لجواز الخطأ**، فالصحابي كغيره من المجتهدين)[1395].

قال العز بن عبد السلام: (إني لا أعتقد أن أحدا من المجتهدين انفرد بالصواب في كل ما خُولِف فيه[1396]، بل أسعدُهم وأقربهم إلى الحق من كان صوابُه فيما خولف فيه أكثرَ من خطأه بالنسبة إلى كل من خالفه، **والشرعُ ميزانٌ** يُوزَن به الرجالُ والأقوال والأعمال والمعارف والأحوال، **فمن رجحه ميزانُ الشرع فهو أرجح**)[1397].

وقال ابن عبد البر: (وقد أجمع المسلمون أن الخلاف ليس بحجة، وأن عنده يلزم طلب الدليل والحجة ليتبين الحق منه)[1398].

وقال ابن تيمية: (الأمة متفقة على أنه إذا اختلف مالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة لم يجز أن يقال قولُ هذا هو صواب دون هذا إلا بحجة)[1399].

(1392) تقويم الأدلة (ص 257)

(1393) التحقيق والبيان للأبياري 575/4

(1394) الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم (ص 23)

(1395) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 174)

(1396) قال القرافي في مقدمة الذخيرة 37/1 - 38 : (وقد آثرت التنبيهَ على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة رحمهم الله، ومآخذهم في كثير من المسائل، تكميلا للفائدة ومزيدا في الاطلاع، **فإنَّ الحقَّ ليس محصورا في جهة**، فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى وأعلق بالسبب الأقوى).

وقال المقري في قواعده (ص 154) : (كل من يهتدي إلى نصب الأدلة وتقرير الحجاج لا يرى الحق أبدا في جهة رجل واحد قطعا).

وقال الذهبي في زغل العلم (ص 35) : (فلا تعتقد أن مذهبك أفضلُ المذاهب وأحبُّها إلى الله تعالى، فإنك لا دليلَ لك على ذلك، ولا لمخالفك أيضا، بل الأئمة رضي الله عنهم على خير كثير، ولهم في صوابهم أجران على كل مسألة، وفي خطئهم أجر على كل مسألة).

وقال المعلمي اليماني كما في آثاره 318/19 : (وإذ كان كلُّ مذهبٍ من المذاهب غيرَ معصوم، فلا بد أن يكون وقع في كل منها فروعٌ مخالفة للحق).

(1397) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 110) ، وإيقاظ الوسنان للسنوسي (ص 124)

(1398) التمهيد 165/1



وقال القاضي عبد الوهاب: (إذا اختلف العلماءُ في حادثةٍ وتنازعوا في حكمها, فالواجبُ الرجوعُ إلى النظر والاجتهاد في طلب الحكم من الأدلة التي هي مظانُّه ومواضعُ طلبه, وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعمل, واعتقادُ ما يؤدي صحيحُ النظر في ذلك إليه ويقف المجتهد عليه, ولا يعتقدون الحقَّ في أقاويلِ المختلِفين في قولِ فلانٍ دون قول غيره، ولا في مذهبٍ دون ما سواه من المذاهب, إلا أن يكون الدليلُ قد قام عنده على صحته وعَيَّن له الحقَّ فيه)[1400].

وقال الشاطبي: (لما تبين تنزُّهُ القرآن عن الاختلاف، صح أن يكون حَكَما بين جميع المختلِفين، لأنه إنما يُقرر معنًى هو الحق، والحقُّ لا يختلف في نفسه، فكل اختلاف صدر من مكلَّف فالقرآن هو المهيمن عليه، قال الله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ}, وأعمُّ من هذا قولُه تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ}، ثم قال: {فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ}، وقال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا}. فهذه الآي وما أشبهها صريحة في الرد إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة نبيه ﷺ, لأن السنة بيانُ الكتاب، وهو دليلٌ على أن الحق فيه واضح، وأن البيان فيه شاف، لا شيء بعده يقوم مقامه، وهكذا فعل الصحابة رضي الله عنهم, لأنهم كانوا إذا اختلفوا في مسألة ردوها إلى الكتاب والسنة، وقضاياهم شاهدة بهذا المعنى، لا يجهلها من زاول الفقه، فلا فائدة في جلبها إلى هذا الموضع لشهرتها، فهو إذا مما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم)[1401].

وقال ابن تيمية: (وأما أقوالُ بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم, فليس حجة لازمة, ولا إجماعا باتفاق المسلمين, بل قد ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم, وأمروا إذا رأوا قولا في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دلَّ عليه الكتابُ والسنة ويَدَعُوا

(1399) مجموع الفتاوى 585/20

(1400) المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب 1747/3 , ومسائل الأصول المستخرجة من كتاب المعونة (ص 248)

(1401) الاعتصام 271/3 - 272

أقوالَهم, ولهذا كان الأكابرُ من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالةُ الكتاب أو السنة على ما يخالف قولَ متبوعِهم اتبعوا ذلك)[1402].

وقال ابن العربي في مقدمة "المسالك" : (إن آراء المجتهدين في أحكام الدين ليست على سوانح النصائح وفواتح المناهج، وإن ما لا يوافق الشرع المنقول، مطروح وإنْ قَبِلَتْه ظواهرُ العقول)[1403].

وقال الشاطبي: (ولقد زل بسبب الإعراض عن أصل الدليل والاعتماد على الرجال أقوامٌ خرجوا بسبب ذلك عن جادَّةِ الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، واتبعوا أهواءَهم بغير علمٍ فضلُّوا عن سواء السبيل)[1404].

وقال أيضا: (تحكيم الرجال من غير التفاتٍ إلى كونهم وسائلَ للحكم الشرعي المطلوبِ شرعًا **ضلالٌ**, ولا توفيقَ إلا بالله، **وإنَّ الحُجَّة القاطعة والحاكِمَ الأعلى هو الشرع لا غيره**)[1405].

ومن هنا قال إبراهيم النخعي: "لا طاعة مفترضة إلا لنبي"[1406].

وقال الإمام الشافعي في "مختصر المزني" في باب القضاء: "ولا يقلَّدُ أحدٌ دون رسول الله ﷺ"[1407].

(1402) مجموع الفتاوى 10/20 - 11

(1403) المسالك 329/1

(1404) الاعتصام 318/3

(1405) السابق 329/3

(1406) الإحكام لابن حزم 108/6

(1407) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 59) . قال الشوكاني: (وقد عرفتَ مِن حد المقلد على جميع الحدود المذكورة أنَّ قبولَ قول النبي ﷺ والعمل به ليس من التقليد في شيء, لأن قوله ﷺ وفعله نفس الحجة. قال القاضي حسين في التعليق: لا خلاف أن قبول قول غير النبي ﷺ من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا، وأما قبول قوله ﷺ فهل يسمي تقليدا؟ فيه وجهان يبنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ما هو؟ وذكر الشيخ أبو حامد أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليدا، فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به، ما نصه: وأما أن يقلده، فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله ﷺ. انتهى. **ولا يخفاك أن مراده بالتقليد ههنا غير ما وقع عليه الاصطلاح**، ولهذا قال الروياني في البحر: أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي ﷺ تقليدا، ولم يرد حقيقة التقليد، وإنما أراد القبولَ من غير السؤال عن وجهه، وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان, قال: والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم. قال الزركشي في البحر: وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ، وبه صرح إمام الحرمين في التخليص حيث قال: وهو اختلافٌ في عبارة يهون موقعها عن ذوي التحقيق. انتهى. **وبهذا تَعرِف أن التقليد بالمعنى المصطلَح عليه لا يشمل ذلك، وهو المطلوب**. قال ابن دقيق العيد: إن قلنا إن الأنبياء لا يجتهدون، فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي، فلا يكون تقليدا،

وقال الإمام أحمد: "انظروا في أمر دينكم, فإنَّ التقليد لغير المعصوم مذموم, وفيه عَمًى للبصيرة".

قال الشعراني: (يشير والله أعلم إلى أنه لا ينبغي لمن قدر على الاجتهاد أن يُقلِّد غيرَه مع قدرته على النظر في الأدلة واستخراج ذلك الحكم منها, والله أعلم)[1408].

وقال الإمام أحمد أيضا: "لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا"[1409].

قال الشعراني: (وهو محمولٌ على مَن له قدرة على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة, وإلا فقد صرح العلماء بأنَّ التقليدَ واجبٌ على العامي, لئلا يَضِلَّ في دينه, والله أعلم)[1410].

وقال الإمام أحمد أيضا: "رأيُ الأوزاعي ورأي مالك ورأي سفيان كلُّه رأي، وهو عندي سواء, **وإنما الحجة في الآثار**"[1411].

قال ابن القيم: (إذا وَجد (يعني الإمام أحمد) النصَّ أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالَفه ولا من خالفه كائِنا مَن كان[1412]، ولهذا لم يلتفت إلى خلافِ عمرَ في المبتوتة, لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب, لحديث عمار بن ياسر، ولا إلى خلافه في استدامة المُحْرِمِ الطيبَ الذي تطيب به قبل إحرامه, لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا إلى خلافه في منع المفرِدِ والقارِنِ من الفسخ إلى التمتع, لصحة أحاديث الفسخ، وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في الغسل من الإكسال, لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسولُ الله - ﷺ - فاغتسلا، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن عليّ أنَّ عدة المتوفى عنها الحاملِ أقصى الأجلين, لصحة حديث سبيعة الأسلمية،

وإن قلنا إنهم يجتهدون، فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين: إما الوحي، أو الاجتهاد، وعلى كل تقدير، فقد علمنا السبب، واجتهادُهم اجتهادٌ معلومُ العصمة. انتهى. وقد نقل القاضي في التقريب الإجماع على أن الآخذ بقول النبي ﷺ والراجع إليه ليس بمقلد، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين. انتهى). إرشاد الفحول 240/2

(1408) عمدة التحقيق (ص 102)

(1409) إعلام الموقعين 139/2

(1410) عمدة التحقيق (ص 102)

(1411) جامع بيان العلم وفضله 1082/2

(1412) وقد قال أستاذُه الشافعيُّ - كما روى عنه البيهقي في "المناقب" (1/510 - 511) - : (إذا كان الحديثُ عن رسولِ الله ﷺ لا مخالِفَ له عنه، وكان يُروى عمَّن دونَ رسول الله ﷺ حديثٌ يوافقه لم يَزده قوة، وحديثُ النبي ﷺ مُستغنٍ بنفسِه, **وإن كان يُروى عمَّن دونَ رسول الله ﷺ حديثٌ يخالفه لم ألتفِتْ إلى ما خالفه، وحديثُ رسولِ الله ﷺ أولى أن يُؤخذ به**, ولو عَلِمَ مَن رُوي عنه خلافُ سنةِ رسول الله ﷺ سُنَّتَه اتبعها إن شاء الله).



ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر, لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصَّرْف, لصحة الحديث بخلافه، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك، وهذا كثيرٌ جدا، ولم يكن يُقَدِّمُ على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قولَ صاحب)[1413].

قال القاضي أبو زيد الدبوسي: (خلق الله تعالى بني آدم على الفطرة, وإنما استدرجهم إبليسُ إلى الضلال بطرق الحق، ورأسُ الطرق التقليد, فقلد العالم عالما اهتماما لرأيه واتباعا لفقهه وظنه دينا، وما دعاه إليه إلا الكسل[1414], فإنه لو اجتهد لوُفِّق لمثله, فرآه الجاهلُ فقلد عالما سمعه بغير استدلالٍ على فقهه، فإذا قد قلد جاهلا فضَلَّ, ثم قلد أباه وأهل زمانه حتى عبدوا الأحجار، وما تبدلت الأديانُ إلا بتقليد العامَّةِ علماءَ السوء, فإنهم لما قلدوا وأحبوا الرياسة ومباراة علماء الحق أبدعوا ما حسن لدى العامة وطعنوا في متبعي السنة حتى تبدل الدين بأصله.

فالتقليد رأسُ مالِ الجاهل, وسببُه جهلُ المرء بقدره حتى اتبع رجلا مثله بلا حجة, ثم الذي يليه الإلهام فصاحبه اتبع قلبه وقلده بلا حجة له بناءً على أنه خلق على نور الفطرة, وجَهْلًا بهوى نفسِه, حتى ادعى رتبة الأنبياء عليهم السلام لنفسه، واتخذ إلهه هواه، كما اتخذ المقلد آلهة خشبا, فهذا رفع قدرَه جهلا والأول وضع قدره جهلا, فهلكا, وما هلك امرئٌ عرف قدرَه, فمن رام الاحتراز عنهما فليَبْنِ أمرَه على الكتاب والخبرِ, ثم الاستدلال والنظر, وما التوفيق إلا بالله.

وكان الناس في الصدر الأول, أعني الصحابة والتابعين والصالحين رضوان الله عليهم أجمعين, يبنون أمورهم على الحجة، فكانوا يأخذون بالكتاب ثم بالسنة ثم من أقوال من بعد رسول الله ﷺ ما يصح بالحجة, فكان الرجل يأخذ بقول عمر ﷺ في مسألة، ثم يخالفه بقول علي في مسألة أخرى, وقد ظهر من أصحاب أبي حنيفة ﷺ أنهم وافقوه مرة وخالفوه أخرى على حسب ما يتضح لهم بالحجة.

ولم يكن المذهبُ في الشريعة عمريا ولا علويا, بل النسبةُ إلى رسول الله ﷺ, فقد كانوا قرونا أثنى عليهم النبي ﷺ بالخير، فكانوا يرون الحجة لا علمائهم ولا نفوسهم, فلما ذهبت

(1413) إعلام الموقعين 50/2 - 53

(1414) قال ابن الجوزي في "صيد الخاطر" (ص 175) : (لا تخلد إلى كسل، فما فات من فات إلا بالكسل، ولا نال من نال إلا بالجد والعزم).

التقوى من عامة القرن الرابع، وكسلوا عن طلب الحجج, جعلوا علمائهم حجة واتبعوهم, فصار بعضهم حنفيا وبعضهم مالكيا وبعضهم شافعيا, يبصرون الحجة بالرجال, ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب[1415], ثم كل قرن بعدهم اتبع عالِمَه كيف ما أصابه بلا تمييز, حتى تبدلت السنن بالبدع, وضل الحق بين الهوى، ونشأ قوم من الحبية فزعموا أنهم أحباء الله عجبا بأنفسهم، وأن الله تعالى يتجلى لقلوبهم ويُحدثهم، فرأوا لذلك حديثَ أنفسِهم حجة واتخذوا أهواءهم آلهة, فلم يبق عليهم سبيل للحجة، والعياذ بالله)[1416].

وقال ابن الجوزي: (واعلم أنَّ عموم أصحاب المذاهب يَعْظُم في قلوبهم الشخصُ فيتبعون قولَه من غير تدبُّرٍ بما قال, وهذا عينُ الضلال, لأنَّ النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل, كما قال علي ﷺ للحارث بن حوط - وقد قال له أتظن أنا نظن أن طلحة والزبير كانا على باطل - فقال له: يا حارث إنه ملبوس عليك, إن الحق لا يعرف بالرجال, اعرف الحق تعرف أهله. وكان أحمد بن حنبل يقول: مِن ضيق علم الرجل أن يقلد في اعتقاده رجلا, ولهذا أخذ أحمدُ بن حنبل يقول زيد في الجد وترك قولَ أبي بكر الصديق ﷺ)[1417].

وقال ابن الجوزي أيضا: (قيل لأحمد بن حنبل رحمة الله عليه: إنَّ ابن المبارك يقول: كذا وكذا, فقال: إن ابن المبارك لم ينزل من السماء. وقيل له: قال إبراهيم بن أدهم, فقال: جئتموني بُنَيَّات الطريق[1418], عليكم بالأصل. فلا ينبغي أن يُترَك الشرعُ لقولِ معظَّمٍ في النفس, فإنَّ الشرعَ أعظم, والخطأ في التأويل على الناس يجري)[1419].

وقال أيضا: (إنما ينبغي اتباعُ الصواب ولا يُنظر إلى أسماء المعظَّمين في النفوس, فإنا نقول: قال أبو حنيفة ثم يخالفه الشافعي، وإنما ينبغي أن يُتبع الدليلُ, قال المروزي: مدح أحمدُ بن حنبل النكاحَ, فقلت له: قد قال إبراهيم بن أدهم, فصاح وقال: وقعنا في بُنَيَّات الطريق، عليك بما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابُه)[1420].

(1415) قال الأمير الصنعاني: (إن الديار والانتساب والاعتزاء إلى أي عالم من علماء الأمة لا يصير به أحدُ القائلين مُحِقا والآخرُ مبطلا ضرورة عقلية وشرعية أن الأوطان لا أثر لها في ترجيح الأديان, وأن الانتساب والاعتزاء إلى أي عالم من علماء الأمة لا يُصَيِّرُ كلامَ من انتسب إليه حقا وكلامَ من لم ينسب إليه باطلا). إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (ص 155)

(1416) تقويم الأدلة (ص 399)

(1417) تلبيس إبليس (ص 74)

(1418) في "لسان العرب" : (بُنَيَّات الطريق هي الطُّرُق الصغار تتشعب من الجادَّة, وهي التُّرَّهات).

(1419) تلبيس إبليس (ص 126)

(1420) صيد الخاطر (ص 483)

وقال ابن عبد البر: (إن القول لا يصح لفضل قائله, وإنما يصح بدلالة الدليل عليه, وذكر ابن مزين عن عيسى بن دينار عن ابن القاسم عن مالك قال: "ليس كلما قال رجل قولا وإن كان له فضلٌ يتبع عليه, يقول الله عز وجل: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ}")[1421].

وقال الزركشي في "قواعده" في مسألة استحباب الخروج من الخلاف: (سؤال: لِمَ اعتبُرتم الخلافَ وإن وَهَى على رأيٍ ضعيف في مسألة عطاء في إباحة الجواري, فلم توجبوا الحَدَّ على وجه, ولم تعتبروا خلافَ أبي حنيفة - ﷺ - في القتل بالمثقَّل بل أوجبتم القصاصَ جزما, فهَلَّا أجريتم خلافا كما أجريتم في مسألة عطاء, والحدود تدرأ بالشبهات.

وأجاب بعض من لا تحقيق عنده بأن عطاء أجلُّ من المخالِفين في مسألة المُثقَّل, فمِن ثَمَّ اعتُبر على رأيٍ وإنْ ضَعُف, **وهذا جوابٌ بالجاه, فإنَّا لا ننظرُ إلى القائلين وإنما ننظر إلى الأقوال ومآخذها**.

وإنما الجواب أنَّ أبا حنيفة - رحمه الله - لم يقل بحِلِّ قتل الناس بعضهم بعضا بالمثقل, بل هو عنده عظيمٌ من الوزر, وإنما خالف في وجوب القصاص به, وعطاء أباح الجواري بالعارية, فلو أباح أبو حنيفة - رحمه الله - في المثقل ما أباحه عطاء في الجواري لروعي خِلافُه[1422], وإنما هو موافِقٌ لنا على التحريم, ومَن عَلِمَ حرمة شيءٍ مما يجب فيه الحدُّ وجَهِل وجوبَ الحد لم يَنفعْه جهلٌ بالحد, بخلاف من جهل الحرمة أو ينازع فيها[1423])[1424].

وما أحسن ما قاله ابن القيم في خاتمة شرحه لمنازل السائرين: (فيا أيها القارئ له لك غُنْمُه وعلى مؤلفه غرمه، لك ثمرته وعليه تبعته، فما وجدت فيه من صواب وحق فاقبله ولا تلتفت إلى قائله، بل انظر إلى ما قال لا إلى من قال، وقد ذم اللهُ تعالى من يَرُد الحقَّ إذا جاء به مَن يبغضه، ويقبله إذا قاله من يحبه، فهذا خُلُقُ الأمةِ الغضبية، قال بعض الصحابة: اقبل الحقَّ ممن قاله وإن كان بغيضا، ورُدَّ الباطلَ على من قاله وإن كان حبيبا، وما وجدت فيه من خطأ فإنَّ قائله لم يألُ جهدَ الإصابة، ويأبى اللهُ إلا أن يتفرد بالكمال كما قيل:

(1421) جامع بيان العلم 995/2

(1422) أي: على ذلك الرأي الضعيف, على استحالة المفروض كما لا يخفى. (ز)

(1423) قال ابن حزم في "الإحكام" 109/5 : (أما الحدود فإنها تلزم من عرف أن الذي فَعَلَ حرامٌ, وسواء عَلِمَ أنَّ فيه حَدًّا أم لا، وهذا لا خلافَ فيه، وأما مَن لم يعرف أن ما عمل حرام فلا حدَّ عليه فيه).

(1424) المنثور 134/2 - 135

والنقصُ في أصل الطبيعة كامن ... فبنو الطبيعة نقصُهم لا يُجحد

وكيف يُعصم من الخطأ مَن خُلِق ظلوما جهولا، ولكن من عُدَّت غلطاتُه أقرب إلى الصواب ممن عدت إصاباته.

وعلى المتكلِّم في هذا الباب وغيره أن يكون مصدرُ كلامِه عن العلم بالحق، وغايته النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولإخوانه المسلمين، وإنْ جعل الحقَّ تبعا للهوى فسد القلبُ والعملُ[1425] والحالُ والطريق، قال الله تعالى: {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ}, وقال النبي - ﷺ -: "لا يؤمن أحدُكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به"[1426], فالعلم والعدلُ أصلُ كلِّ خير، والظلم والجهل أصلُ كلِّ شر، والله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق, وأمره أن يعدل بين الطوائف ولا يتبع هوى أحدٍ منهم، فقال تعالى: {فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ})[1427].

قلت: والشاهد أنَّ مسائل العلم تُحقَّق بالدليل لا بجاه فلان أو فلان, ولهذا قال ابن المبارك لمن ناظره بالكوفة في النبيذ: (دَعُوا عند المناظرة تسميةَ الرجال)[1428], لأن الحق يعرف

(1425) قال عمر بن عبد العزيز: "لا تكن ممن يتبع الحقَّ إذا وافق هواه ويخالفه إذا خالف هواه, فإذًا أنت لا تثاب على ما اتبعته من الحق, وتعاقب على ما خالفته", قال ابن تيمية: (وهو كما قال - ﷺ - , لأنه في الموضعين إنما قصد اتباعَ هواه, لم يعمل لله, ألا ترى أن أبا طالب نصر النبيَّ ﷺ وذبَّ عنه أكثرَ من غيره, لكن فعل ذلك لأجل القرابة لا لأجل الله تعالى, فلم يتقبلِ اللهُ ذلك منه, ولم يُثِبْهُ على ذلك, وأبو بكر الصديق - ﷺ - أعانه بنفسه وماله لله, فقال الله فيه: {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * وَلَسَوْفَ يَرْضَى}). مجموع الفتاوى 480/10

(1426) قال الحافظ في "الفتح" 289/13 : (أخرجه الحسن بن سفيان وغيره, ورجاله ثقات, وقد صححه النووي في آخر الأربعين). وقال ابن رجب في "جامع الحكم" 394/2 : (تصحيح هذا الحديث بعيدٌ جدا من وجوه).

وقد قال الطيبي في شرح هذا الحديث: (إن النفس في أصل خلقها مجبولة على الميل إلى الشهوات النفسانية, والركون إلى استيفاء اللذات الجسمانية, فيستدعي في قهرها على طبيعتها جاذبة قوية تقمعها من أصلها, وإيمانا كاملا على اتباع الشرع, كما قال:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد ... ذا عفة فلعلة لا يظلم

أي: علة قوية وباعثة عظيمة. وما أحسن موقع (حتى) التدريجية؛ لأنها مؤذنة بأن المضارع المنفي بـ (لا) إنما كملت على سبيل التدريج, حتى بلغت إلى درجة ألجأت الهوى إلى اتباع الشرع). الكاشف عن حقائق السنن 637/2

(1427) مدارج السالكين 482/3

(1428) الفتاوى الكبرى 93/6 , وإعلام الموقعين 236/5 . قال ابن تيمية: (وهذا الذي ذكره ابن المبارك متفق عليه بين العلماء، فإنه ما من أحدٍ من أعيان الأمة من السابقين الأولين ومن بعدهم إلا لهم أقوالٌ وأفعالٌ خفي عليهم فيها

بالدليل لا بأسماء الرجال, إلا عند من تشبه بالرجال, ولله در الإمام أبي حنيفة حين قال: (هم رجال ونحن رجال)[1429].

قال ابن الوزير اليماني: (فالكلام الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه هو كلامُ الله الحكيم, وكلامُ مَن شَهِدَ بعصمته القرآنُ الكريم, وكلُّ كلامٍ بعد ذلك فله خطأٌ وصوابٌ, وقِشْرٌ ولُباب, ولو أنَّ العلماء رضي الله عنهم تركوا الذبَّ عن الحق خوفا من كلام الخَلْق, لكانوا قد أضاعوا كثيرا, وخافوا حقيرا)[1430].

وقال الحافظ ابن رجب: (فأما مخالفة بعضِ أوامرِ الرسول ﷺ خطأً من غير عَمْدٍ، مع الاجتهاد على متابعته، فهذا يقع كثيرا من أعيان الأمة من علمائها وصُلَحائها، ولا إثمَ فيه، بل صاحبُه إذا اجتهد فله أجرٌ على اجتهاده، وخطؤُه موضوعٌ عنه، ومع هذا فلا يمنع ذلك من علم أمر الرسول، نصيحةً لله ولرسوله ولعامة المسلمين، ولا يمنع ذلك من عظمة من خالف أمرَه خطأً، وَهَبْ أن هذا المخالِف عظيمٌ له قَدْرٌ وجلالة، وهو محبوبٌ للمؤمنين, إلا أنَّ حقَّ الرسولِ مقدَّمٌ على حقه, وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم, فالواجبُ على كلِّ مَن بلغه أمرُ الرسول وعرفه أن يُبينه للأمة وينصحَ لهم، ويأمرهم باتباع أمره وإن خالف ذلك رأيَ عظيمٍ من الأمة، فإنَّ أمرَ الرسولِ ﷺ أحقُّ أن يُعظَّم ويقتدى به مِن رأيِ معظَّمٍ قد خالف أمرَه في بعض الأشياء خطأً, ومن هنا رد الصحابةُ ومَن بعدَهم من العلماء على كلِّ مَن خالف سنة صحيحة، وربما أغلظوا في الرد, لا بغضا له, بل هو محبوبٌ عندهم، معظَّمٌ في نفوسهم, لكن رسول الله ﷺ أحبُّ إليهم، وأمرُه فوق كلِّ أمر مخلوق, فإذا تعارض أمرُ الرسول وأمر غيره, فأمر الرسول ﷺ أولى أن يقدَّم ويتبع، ولا يمنع من ذلك تعظيمُ من خالف أمرَه وإن كان مغفورا له، بل ذلك المخالِف المغفور له لا يَكْرَه أن يُخالَفَ أمرُه إذا ظهر أمرُ الرسول ﷺ بخلافه، بل يرضى بمخالفة أمره ومتابعة أمر الرسول ﷺ إذا ظهر أمرُه بخلافه, كما أوصى الشافعي: إذا صح الحديث في خلاف قوله أن يتبع الحديث ويترك قوله, وكان يقول: "ما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ، وما ناظرت أحدا فباليت أظَهَر الحقُّ على لسانه أو على لساني", لأنَّ تناظُرَهم كان

السنة وهذا باب واسع لا يحصى, مع أن ذلك لا يغض من أقدارهم ولا يسوغ اتباعهم فيها، كما قال سبحانه: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}. قال ابن مجاهد والحكم بن عتيبة ومالك وغيرهم: ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي - ﷺ-).

(1429) التلويح للسعد 32/2

(1430) الروض الباسم 17/1



لظهور أمر الله ورسوله لا لظهور نفوسهم والانتصار لها, وكذلك المشايخ والعارفون كانوا يُوصُون بقبول الحق مِن كلِّ مَن قال الحق, صغيرا كان أو كبيرا, وينقادون لقوله... فلا يزال الناسُ بخير ما كان فيهم الحقُّ وتبيينُ أوامر الرسول ﷺ التي يخطئ من خالفها وإن [كان] معذورا مجتهدا مغفورا له، ولهذا مما خَصَّ اللهُ به الأمةَ لحفظ دينها الذي بعث الله ورسوله ﷺ - أن لا تجتمع على ضلالة بخلاف الأمم السالفة.

فههنا أمران: أحدهما: أن من خالف أمرَ الرسول في شيءٍ خطأً مع اجتهاده في طاعته ومتابعة أوامره, فإنه مغفورٌ له, لا ينقص درجته بذلك. والثاني: أنه لا يمنعنا تعظيمُه ومحبته من تبيين مخالفةِ قولِه لأمر الرسول ﷺ ونصيحة الأمة بتبيين أمر الرسول ﷺ, ونفسُ ذلك الرجل المحبوب المعظَّم لو عَلِم أنَّ قولَه مخالفٌ لأمر الرسول فإنه يُحِبُّ من يبين للأمة ذلك ويرشدهم إلى أمر الرسول، ويردهم عن قوله في نفسه، **وهذه النكتة تخفى على كثيرٍ من الجُهَّال**, لأسباب, وظنِّهم أن الردَّ على معظَّمٍ من عالم وصالح تنقص به، وليس كذلك، وبسبب الغفلة عن ذلك تبدَّلَ دينُ أهلِ الكتاب, فإنهم اتبعوا زلاتِ علمائِهم، وأعرضوا عما جاءت به أنبياؤهم، حتى تبدل دينُهم واتخذوا أحبارَهم ورهبانهم أربابا من دون الله, فأحلُّوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم، فكانت تلك عبادتَهم إياهم, فكان كلما كان فيهم رئيسٌ كبير معظَّم مطاعٌ عند الملوك قُبل منه كلُّ ما قال، وتَحمِل الملوكُ الناسَ على قوله, وليس فيهم من يَرُدُّ قولَه، ولا يبين مخالفته للدين)[1431].

قلت: ومن هنا عدَّ الدهلويُّ من أسباب التحريف: (تقليدَ غيرِ المعصوم), قال: (أعني غيرَ النبي الذي ثبتت عصمتُه، وحقيقتُه: أن يجتهد واحدٌ من علماء الأمة في مسألة، فيظن مُتَّبِعوه أنه على الإصابة قطعا أو غالبا، فيَرُدُّوا به حديثا صحيحا[1432]، وهذا التقليدُ غيرُ ما اتفق عليه الأمة المرحومة، فإنهم اتفقوا على جواز التقليد للمجتهدين مع العلم بأنَّ المجتهدَ يُخطِئ ويصيب، ومع الاستشراف لنصِّ النبي ﷺ في المسألة, والعزمِ على أنه إذا ظهر حديثٌ صحيح

(1431) الحكم الجديرة بالإذاعة (ص 33 - 37)

(1432) قال ابن تيمية: (معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال، وتقديم ذلك عليها، هو من فعل المكذبين للرسل، بل هو جماعُ كلِّ كفر، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف بالملل والنحل ما معناه: أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأي، وتقديم الهوى على الشرع, وهو كما قال). [درء تعارض العقل والنقل 204/5] قلت: هذه عبارة الشهرستاني: (اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبدادُه بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكبارُه بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين). الملل والنحل 14/1

خلاف ما قلد فيه, ترك التقليدَ واتبع الحديث, قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ}: إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلُّوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه)[1433].

قال الفخر الرازي في "تفسيره" : (قال الربيع: قلت لأبي العالية: كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يُخالِفُ أقوالَ الأحبار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم, وما كانوا يقبلون حكمَ كتاب الله تعالى.

قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين ﷺ: قد شاهدت جماعةً من مقلِّدة الفقهاء، قرأتُ عليهم آياتٍ كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبُهم بخلاف تلك الآيات، فلم يَقبَلوا تلك الآيات, ولم يلتفتوا إليها, وبقوا ينظرون إليَّ كالمتعجِّب، يعني كيف يمكن العملُ بظواهر هذه الآيات مع أنَّ الرواية عن سلفنا وردت على خلافها، ولو تأملتَ حقَّ التأمل وجدتَ هذا الداءَ ساريا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا)[1434].

وقال ابن عبد البر: (قد ذم الله تبارك وتعالى التقليدَ في غير موضعٍ من كتابه فقال: {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ}... وقال عز وجل: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ}, فمنعهم الاقتداءُ بآبائهم من قبول الاهتداء فقالوا: {إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ}, وفي هؤلاء ومَثَلِهم قال الله عز وجل: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ}, وقال: {إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ}, وقال الله عز وجل عائبا لأهل الكفر وذامًّا لهم: {مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ}, وقال: {إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا}, ومِثْلُ هذا في القرآن كثيرٌ مِن ذم تقليد الآباء والرؤساء.

قال أبو عمر: وقد احتج العلماءُ بهذه الآيات في إبطال التقليد, ولم يمنعهم كفرُ أولئك من جهة الاحتجاج بها[1435], لأنَّ التشبيهَ لم يقع من جهة كفر أحدِهما وإيمانِ الآخر, وإنما وقع

(1433) حجة الله البالغة 212/1 - 213

(1434) تفسير الرازي 31/16

(1435) قال القرطبي في "تفسيره" 92/8 : (لا يُستبعَد أن يُنتزَع مما أنزل الله في المشركين أحكامٌ تليق بالمسلمين, وقد قال عمر: إنا لو شئنا لاتخذنا سلائق وشواء وتوضع صحفة وترفع أخرى ولكنا سمعنا قول الله تعالى: {أَذْهَبْتُمْ

التشبيهُ بين التقليدَين بغير حجةٍ للمقلد, كما لو قلد رجلٌ فكفر وقلد آخَرُ فأذنب وقلد آخر في مسألةِ دنياه فأخطأ وجهَها، كان كلُّ واحدٍ ملوما على التقليد بغير حجة, لأنَّ كلَّ ذلك تقليدٌ يُشبه بعضُه بعضًا وإن اختلفت الآثامُ فيه)[1436].

(الحاصل أن الحجة في الوحي كتابا وسنة)

روى البيهقي بإسناده إلى الإمام الشافعي قال: "حكم الله جل ثناؤه ثم حكم رسوله صلى الله عليه وسلم ثم حكم المسلمين دليلٌ على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبرٍ لازم, وذلك الكتاب ثم السنة وما قال أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياسٌ على بعض هؤلاء, ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتيَ بالاستحسان"[1437].

وروى ابن عبد البر عن المزني والربيع بن سليمان[1438] قالا: قال الشافعي رحمه الله: "ليس لأحدٍ أن يقول في شيءٍ حلالٌ ولا حرام إلا من جهة العلم, وجهةُ العلم: ما نص في الكتاب

طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا}. وهذه الآية نصٌّ في الكفار، ومع ذلك ففَهِمَ منها عمرُ الزجرَ عما يناسب أحوالَهم بعضَ المناسبة، ولم ينكِر عليه أحدٌ من الصحابة) اهـ.

قلت: وفي الصحيحين عن حمران: لما توضأ عثمان قال: ألا أحدثكم حديثا لولا آية ما حدثتكموه, سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يتوضأ رجل يحسن وضوءه، ويصلي الصلاة، إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة حتى يصليها». قال عروة: الآية {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ}.

قال الحافظ في "الفتح" 261/1 : (ومراد عثمان ﷺ أن هذه الآية تحرض على التبليغ, وهي وإن نزلت في أهل الكتاب لكن العبرة بعموم اللفظ, وقد تقدم نحو ذلك لأبي هريرة في كتاب العلم) اهـ.

قلت: وهو قوله ﷺ: إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان في كتاب الله ما حدثت حديثا، ثم يتلو {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى} إلى قوله {الرَّحِيم}.

وقال ابن عاشور في مقدمات "التحرير والتنوير" 37/1 : (قال في الكشاف: وكم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيها أوفرُ نصيب للمؤمنين تدبرا لها واعتبارا بموردها. يعني أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة, وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة) اهـ.

(1436) جامع بيان العلم وفضله 975/2 - 977

(1437) إيقاظ الهمم (ص 103)

(1438) قال ابن خلكان: (أبو محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المرادي بالولاء المؤذن المصري [ت270هـ]، صاحب الإمام الشافعي؛ وهو الذي روى أكثر كتبه، وقال الشافعي في حقه: الربيع راويتي، وقال: ما خدمني أحد ما خدمني الربيع، وكان يقول له: يا ربيع، لو أمكنني أن أطعمك العلم لأطعمتك... والمرادي - بضم الميم وفتح الراء وبعد الألف دال مهملة - هذه النسبة إلى مراد، وهي قبيلة كبيرة باليمن خرج منها خلق عظيم). وفيات الأعيان 291/2 - 292 , وانظر: سير أعلام النبلاء 587/12 - 591

أو في السنة أو في الإجماع، فإن لم يوجد في ذلك فالقياسُ على هذه الأصول ما كان في معناها"[1439].

ولهذا روي عن الإمام أبي حنيفة أنه قال: "لا يَحِلُّ لأحدٍ أن يأخذ بقولنا ما لم يَعرِف مأخذَه من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة أو القياس الجلي في المسألة"[1440].

قلت: وقد عرفت أن القياس والإجماع كلاهما راجع إلى النص، فانحصرت مآخذ الأحكام في الوحي كتابًا وسنة.

ولهذا قال أبو المعالي الجويني: (إنَّ الأحكامَ الشرعية تُتلقى من موارد الشرع)[1441].

وقال ابن السمعاني: (الأحكامُ لا تثبت إلا بأدلتها، وكلُّ مَن ادعى في شيء من الأشياء حكما من إثباتٍ أو نفيٍ فعليه إقامةُ الدليل عليه بظاهرِ قولِه تعالى: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ})[1442].

وقال ابن حزم: (من نفى شيئا أو أوجبه فإنه لا يُقبل منه إلا ببرهان، لأنه لا موجب ولا نافي إلا الله تعالى، فلا يجوز الخَبَرُ عن الله تعالى إلا بخَبَرٍ واردٍ مِن قِبَله تعالى[1443] إما في القرآن وإما في السنة، والإباحة تقتضي مبيحا والتحريم يقتضي محرما والفرض يقتضي فارضا، ولا مبيح ولا محرم ولا مفترض إلا الله تعالى خالق الكل ومالكُه لا إله إلا هو)[1444].

وقال الغزالي: (إنَّا نعلم قطعا إجماع الأمة على أنَّ العالِم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظرٍ في دلالة الأدلة)[1445].

(1439) جامع بيان العلم وفضله 759/1 , وانظر: الرسالة للشافعي (ص 39 - 40)

(1440) إيقاظ الهمم (ص 54)

(1441) شرح النووي على مسلم 90/2

(1442) قواطع الأدلة 384/3

(1443) وتأمل ما في عبارته مما يشهد لما تقدم من عدم الانفكاك بين العلم والعمل، فالقاضي بحرمة شيء إنما هو مخبر عن الله بكونه حرمه، وكذا من أوجب شيئا أو أباحه، فالأخبار المعمول بها في العمل ليست منفكة عن العلم، تأمل. ولهذا قال ابن القيم في "مختصر الصواعق" (ص 591) : (الكلام فيما سموه أصولا وفيما سموه فروعا ينقسم إلى مطابق للحق في نفس الأمر وغير مطابق، كانقسام الاعتقاد في باب الخبر إلى مطابق وغير مطابق، فالقائل في الشيء حلال والقائل حرام في إصابة أحدهما وخطأ الآخر، كالقائل إنه سبحانه يُرى والقائل أنه لا يرى في إصابة أحدهما وخطأ الآخر، والكذب على الله تعالى خطأ أو عمد في هذا كالكذب عليه عمدا أو خطأ في الآخر، فإن المخبر يخبر عن الله أنه أمر بكذا وأباحه، والآخر يخبر أنه نهى عنه وحرمه، فأحدهما مخطئ قطعا) اهـ.

(1444) النبذة الكافية (ص 17)

(1445) المستصفى (ص 171 - 172)

وقال الشاطبي: (إنَّ الشريعة بَيَّنَتْ أنَّ حكمَ الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه على ألسنة أنبيائه ورسله، ولذلك قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا}، وقال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}, وقال: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ}، وأشباه ذلك من الآيات والأحاديث)[1446].

وقال أيضا: (إنا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم حصروا نظرَهم في الوقائع التي لا نصوصَ فيها في الاستنباط، والرد إلى ما فهموه من الأصول الثابتة، ولم يقل أحدٌ منهم قط: إني حكمت في هذا بكذا لأن طبعي مال إليه، أو لأنه يوافق محبتي ورضائي, ولو قال ذلك لاشتد عليه النكير، وقيل له من أين لك أن تحكم على عباد الله بمحض ميل النفس وهوى القلب؟ هذا مقطوعٌ ببطلانه, بل كانوا يتناظرون ويعترض بعضُهم على مأخذ بعض، وينحصرون إلى ضوابط الشرع)[1447].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (إن الأصوليين والفقهاء قد اتفقوا على أن مآخذ الأحكام الشرعية لا تكون إلا من الشرع, وأن حكم الله تعالى لا يثبت بالرأي المحض)[1448].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (الرجوع إلى الرأي المحض في تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامي مسلم فضلا عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح)[1449].

وقال القرافي في "الفروق" : (الفتيا بغير شرع حرام)[1450].

وقال فيها أيضا: (إنَّ الفتيا بغير مستنَدٍ مُجمَعٌ على تحريمها)[1451].

وقال في "الإحكام" : (الفتيا بغير مستنَدٍ باطلةٌ إجماعا, وحرامٌ على قائلها ومعتقدِها)[1452].

وقال ابن الحاج في "المدخل" : (هذا الدينُ والحمد لله محفوظ, فلا يمكن أن أحدا يقول فيه قولا ويتركه بغيرِ دليل، ولو فعل ذلك أحدٌ لم يُقبَل منه، وهو مردودٌ عليه إلا أن تكون قواعدُ الشرع تشهد بصحته, فيرجع للقواعد وللدلائل القائمة، ويكون قولُ هذا العالم بيانا وتفهيما وبسطا للقواعد والدلائل, وإن أتى على ما يقوله بدليل فيُنظر في الدليل، فإن كان

(1446) الاعتصام 369/2

(1447) السابق 66/3

(1448) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 65 - 66)

(1449) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (ص 80)

(1450) الفروق 109/2 (ط عالم الكتب)

(1451) الفروق 128/1

(1452) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص 225)

موافِقا قُبِل, وكان له أجران: أجرُ الاجتهاد وأجرُ الإصابة، وإن كان مخالفا لم يقبل, وكان له أجر واحد هو أجر الاجتهاد، وذلك راجعٌ إلى نيته وجده ونظره)[1453].

وقال الصنعاني: (لا شك أن لنا أصلا متفقا عليه, وهو أنه لا يَثبُتُ حكمٌ من الأحكام إلا بدليلٍ يُثمِر علما أو أمارة تثمر ظنا, وهذا أمرٌ متفق عليه بين العلماء قاطبة)[1454].

قلت: وهذا مما يُبطل القولَ بالتقليد أيضا, لِمَا تقدَّمَ مِن (أنَّ التقليد لا يثمر علما ولا يفضي إلى معرفة) كما قال القاضي عبد الوهاب, وأنه (ما من مسألةٍ تتفق إلا والمقلِّد يُجَوِّزُ أن يكون إمامُه زالًّا في معانيها، وظهور الحق مع من يخالفه فيها) كما قال الجويني[1455].

ولهذا قال ابن عبد البر: (وإذا ثبت وصَحَّ أنَّ العالِمَ يخطئ ويَزِلُّ, لم يَجُزْ لأحدٍ أن يُفْتِيَ ويَدِينَ بقولٍ لا يَعرِف وجهَه)[1456].

قال الدهلوي: (في "اليواقيت والجواهر" أنه روي عن أبي حنيفة ﷺ أنه كان يقول: "لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يُفتيَ بكلامي")[1457].

وفي "الميزان" للشعراني عنه: "حرامٌ على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي"[1458].

وقال عصام بن يوسف: كنا في مأتم بالكوفة فسمعت زفر بن الهذيل يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: "لا يحل لمن يفتي من كتبي أن يفتي حتى يعلم من أين قلت"[1459].

وقال الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي: لا ينبغي لأحدٍ أن يُفتيَ إلا أن يعرفَ أقاويلَ العلماء - يعني أبا حنيفة وصاحبيه - ويعلم من أين قالوا ويعرف معاملات الناس, فإنْ عرف أقاويلَ العلماء ولم يعرف مذاهبهم فإن سأل عن مسألة يعلم أن علماءه الذين ينتحل مذاهبهم قد أفتوا عليه فلا بأس بأن يقول: هذا جائز وهذا لا يجوز, ويكون قولُه على سبيل الحكاية, وإن كانت مسألة قد اختُلِف فيها فلا بأس أن يقول: هذا جائز على قول فلان ولا يجوز في قول فلان, ولا يجوز له أن يختار قولا ويجيب بقول بعضِهم ما لم يَعرِفْ حجته.

(1453) المدخل لابن الحاج 162/1 - 163

(1454) إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (ص 147)

(1455) راجع (ص 148) من هذا الكتاب.

(1456) جامع بيان العلم وفضله 982/2

(1457) حجة الله البالغة 268/1 , وانظر: إيقاظ الهمم للفلاني (ص 54)

(1458) الميزان للشعراني 207/1 , وانظر: أصل صفة الصلاة للألباني 24/1

(1459) الانتقاء لابن عبد البر (ص 144 - 145)



حدثنا إبراهيم بن يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا.

وروي عن عصام بن يوسف أنه قيل له: إنك تُكثِر الخلافَ لأبي حنيفة, فقال: إنَّ أبا حنيفة قد أوتي ما لم نُؤْتَ, فأدرك فهمُه ما لا ندرك, ونحن لم نؤتَ من الفهم إلا ما أوتينا, ولا يسعنا أن نفتي بقوله ما لم نفهم من أين قال.

وروي عن عصام بن يوسف أنه قال: كنت في مأتم, فاجتمع فيه أربعةٌ من أصحاب أبي حنيفة: زفر بن الهذيل وأبو يوسف وعافية بن يزيد وآخر, فكلُّهم أجمعوا أنه لا يَحِلُّ لأحدٍ أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلناه[1460] انتهى.

قال الفلاني: (ومعنى قوله "من أين قلناه" أي: ما لم يَعْلَمْ دليلَ قولِنا وحجتَه, وفي كلامِ هؤلاء الأئمة إشارةٌ إلى أنهم لا يُبيحون لغيرهم أن يقلِّدوهم فيما يقولون بغير أن يعلموا دليلَ قولِهم, وهذا الذي ذكره أبو الليث نقل في خزانة الروايات مثلَه عن السراجية وغيرها)[1461].

وعن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي، وذكر من يحمل العلم جزافا, فقال: هذا مثل حاطب ليل, يقطع حزمة حطب فيحملها، ولعل فيها أفعى تلدغه وهو لا يدري. قال الربيع: يعني الذين لا يسألون عن الحجة من أين[1462].

(1460) وعصام بن يوسف البلخي من أصحاب الإمام محمد, ومن الملازمين للقاضي أبي يوسف, وذكروا في ترجمته أنه "كان يفتي بخلاف قول الإمام أبي حنيفة كثيرا؛ لأنه لم يعلم الدليل، وكان يظهر له دليل غيره؛ فيفتي به"؛ ولذلك "كان يرفع يديه عند الركوع والرفع منه", وقد علق عبد الحي اللكنوي في "الفوائد البهية" على هذا بقوله: "قلت: يعلم منه بطلان رواية مكحول عن أبي حنيفة: "أن من رفع يديه في الصلاة فسدت صلاته"، التي اغتر بها أمير كاتب الإتقاني - كما مر في ترجمته -؛ فإن عصام بن يوسف كان من ملازمي أبي يوسف، وكان يرفع، فلو كان لتلك الرواية أصل؛ لعلم بها أبو يوسف وعصام". قال: "ويعلم أيضا أن الحنفي لو ترك في مسألةٍ مذهبَ إمامِه لقوة دليل خلافه؛ لا يخرج به عن ربقة التقليد، بل هو عين التقليد في صورة ترك التقليد، ألا ترى أن عصام بن يوسف ترك مذهبَ أبي حنيفة في عدم الرفع، ومع ذلك هو معدود في الحنفية؟!". قال: "وإلى الله المشتكى من جهلة زماننا؛ حيث يطعنون على من ترك تقليد إمامه في مسألة واحدة؛ لقوة دليلها، ويخرجونه عن جماعة مقلديه!! ولا عجب منهم؛ فإنهم من العوام، إنما العجب ممن يتشبه بالعلماء، ويمشي مشيهم كالأنعام!". انظر: أصل صفة الصلاة للألباني 36/1

(1461) إيقاظ الهمم (ص 51 - 52) , وانظر: الإنصاف للدهلوي (ص 104 - 105) , وإيقاظ الوسنان للسنوسي (ص 22 - 23) , وشم العوارض في ذم الروافض لعلي القاري (ص 132 - 133)

(1462) الفقيه والمتفقه 157/2 , وانظر: مناقب الشافعي للبيهقي 143/2

وقال أبو إبراهيم المزني لبعض مخالفيه في الفقه: من أين قلتم كذا وكذا، ولِمَ قلتم كذا وكذا؟ فقال له الرجل: قد عَلِمْتَ يا أبا إبراهيم أنَّا لسنا لمية، فقال المزني: إن لم تكونوا لمية فأنتم إذن في عمية[1463].

وكان الفقيه الشافعي أبو القاسم الدَّارَكي – (الذي قال فيه الشيخ أبو حامد الإسفرايني: ما رأيت أحدا أفقه من الداركي)[1464] - إذا جاءته مسألة, تفكر طويلا, ثم يفتي فيها، وربما أفتى على خلاف مذهب الإمامين الشافعي وأبي حنيفة - ﷺ - فيقال له في ذلك، فيقول: ويحكم، حدَّث فلانٌ عن فلانٍ عن رسول الله ﷺ بكذا وكذا، والأخذُ بالحديث أولى من الأخذ بقول الإمامين[1465].

وقال ابن العز في "حاشية الهداية" : (وما يقع لأئمة الفتوى من هذا - أي من ترك العمل بالحديث - فهم مأجورون مغفورٌ لهم, ومَنْ تبين له شيءٌ من ذلك لا يُعذر في التقليد, فإنَّ أبا حنيفة وأبا يوسُف رحمه الله قالا: لا يَحِلُّ لأحدٍ أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه)[1466].

وقال ابن تيمية في "رفع الملام" : (في كثيرٍ من الأحاديث يجوز أن يكون للعالِم حجةٌ في ترك العمل بالحديث لم نَطَّلع نحن عليها[1467], فإنَّ مدارك العلم واسعة, ولم نطَّلع نحن على جميع

(1463) جامع بيان العلم وفضله 966/2

(1464) وقال ابن خلكان 188/3 - 189 : (كان أبو القاسم من كبار فقهاء الشافعيين... أخذ عنه عامة شيوخ بغداد وغيرهم من أهل الآفاق. وكان يدرس ببغداد في مسجد دعلج بن أحمد بدرب أبي خلف من قطيعة الربيع، وله حلقة في الجامع للفتوى والنظر، وانتهى التدريسُ إليه ببغداد, وانتفع به خلق كثير. وله في المذهب وجوهٌ جيده دالة على متانة علمه. قال: والداركي: بفتح الدال المهملة وبعد الألف راء مفتوحة وبعدها كاف، قال السمعاني: هذه النسبة إلى دارك، وظني أنها من قرى أصبهان) اهـ.

(1465) وفيات الأعيان 189/3 , وانظر: إيقاظ الهمم (ص 50 - 51)

(1466) إيقاظ الهمم (ص 53)

(1467) قال الشافعي في "الرسالة" (ص 458 - 459) : (لا يجوز عندي عن عالم أن يثبت خبر واحد كثيرا ويحل به ويحرم ويرد مثله-: إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه أو يكون ما سمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه خلافه أو يكون من حدثه ليس بحافظ أو يكون متهما عنده أو يتهم من فوقه ممن حدثه أو يكون الحديث محتملا معنيين فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر, فأما أن يتوهم متوهم أن فقيها عاقلا يثبت سنة بخبر واحد مرة ومرارا ثم يدعها بخبر مثله وأوثق بلا واحد من هذه الوجوه التي تشبه بالتأويل كما شبه على المتأولين في القرآن وتهمة المخبر أو علم يخبر خلافه-: فلا يجوز، إن شاء الله).

ما في بواطن العلماء, والعالِمُ قد يُبدي حجتَه وقد لا يبديها, وإذا أبداها فقد تبلُغنا وقد لا تبلغ, وإذا بلغتنا فقد نُدرِك موضعَ احتجاجه وقد لا ندركه, سواء كانت الحجة صوابا في نفس الأمر أم لا, لكن نحن وإن جوَّزْنا هذا, فلا يجوز لنا أن نَعدِل عن قولٍ ظهرت حجتُه بحديثٍ صحيح وافقه طائفةٌ من أهل العلم, إلى قولٍ آخَرَ قاله عالِمٌ يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة, وإن كان أعلم, إذْ تطرُّقُ الخطأ إلى آراء العلماء أكثرُ من تطرقه إلى الأدلة الشرعية, فإنَّ الأدلة الشرعية حجةُ الله على جميع عباده بخلاف رأي العالم, والدليلُ الشرعي يمتنع أن يكون خطأ إذا لم يُعارضه دليلٌ آخر, ورأيُ العالم ليس كذلك, ولو كان العمل بهذا التجويزِ جائزا لَمَا بَقِيَ في أيدينا شيءٌ من الأدلة التي يجوز فيها مثلُ هذا, لكن الغرض أنه في نفسه قد يكون معذورا في تركه له, ونحن معذورون في تركنا لهذا الترك)[1468].

قال قاسم بن محمد: سئل ابن عبد الحكم عن مسألة، فسكت ساعة، فقال له عبد الرحمن بن عيسى: ابنُ القاسم يقول فيها كذا وكذا, فقال له ابن عبد الحكم: لو كان الأمر على ما تقول كان مستسهلا, إنما يجب علينا أن نتعرف الحق[1469].

وقال ابن زُولاق: سمعت أبا الحسن علي بن أبي جعفر الطحاوي يقول: سمعت أبي يقول - وذكر فضلَ أبي عُبَيد بن حربويه وفقهَه - فقال: كان يذاكرني بالمسائل, فأجبته يوما في مسألة, فقال لي: ما هذا قولَ أبي حنيفة, فقلت له: أيها القاضي أوَ كُلُّ ما قاله أبو حنيفة أقول

وقال ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" 1080/2 - 1081 : (ليس أحدٌ من علماء الأمة يثبت حديثا عن رسول الله ﷺ ثم يرده دون ادعاء نسخ ذلك بأثر مثله أو بإجماع أو بعمل يجب على أصله الانقيادُ إليه أو طعن في سنده، ولو فعل ذلك أحدٌ سقطت عدالته فضلا عن أن يُتخذ إماما, ولزمه اسمُ الفسق، ولقد عافاهم الله عز وجل من ذلك).

وقال ابن تيمية في "رفع الملام" (ص 8 - 9) : (وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل, فإنهم متفقون اتفاقا يقينيا على وجوب اتباع الرسول ﷺ, وعلى أنَّ كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك, إلا رسول الله ﷺ, ولكن إذا وُجد لواحدٍ منهم قولٌ قد جاء حديثٌ صحيح بخلافه, فلا بد له من عذر في تركه, وجميع الأعذار ثلاثة أصناف: أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله, والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول, والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ. وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة). ثم ذكرها رحمه الله.

(1468) مجموع الفتاوى 250/20 - 251

(1469) ترتيب المدارك 261/4



به؟ فقال: ما ظننتك إلا مقلِّدًا, فقلت له: وهل يقلد إلا عصبي؟ فقال لي: أو غبي؟ قال: فطارت هذه الكلمة بمصرَ حتى صارت مثلا, وحَفِظها الناس[1470].

وذكر محمد بن حارث في أخبار سحنون بن سعيد، عن سحنون قال: كان مالك بن أنس وعبد العزيز بن أبي سلمة ومحمد بن إبراهيم بن دينار وغيرُهم يختلفون إلى ابن هُرْمُز[1471]، وكان إذا سأله مالكٌ وعبدُ العزيز أجابهما, وإذا سأله ابنُ دينار وذووه لم يُجِبْهم، فتعرض له ابنُ دينار يوما فقال له: يا أبا بكر لِمَ تستحل مني ما لا يحل لك؟ قال له: يا ابن أخي وما ذاك؟ قال: يسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما, وأسألك أنا وذوي فلا تجيبنا؟ فقال: أوقع ذلك يا ابن أخي في قلبك؟ قال: نعم، قال: إني قد كبر سني ورَقَّ عظمي، وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مِثْلُ الذي خالطني في بدني, ومالكٌ وعبد العزيز عالمان فقيهان, إذا سمعا مني حقا قَبِلاه, وإذا سمعا مني خطأ تركاه, وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه.

قال محمد بن حارث: هذا والله هو الدينُ الكامل والعقل الراجح, لا كمن يأتي بالهذيان, ويريد أن ينزل من القلوب منزلة القرآن[1472].

ولهذا كان مالكٌ إذا استنبط حكما يقول: انظروا فيه فإنه دين, وما من أحدٍ إلا ومأخوذٌ من كلامه ومردودٌ عليه إلا صاحب هذه الروضة, يعني رسولَ الله ﷺ[1473].

وروى سحنون عن ابن وهب قال: قال لي مالك بن أنس - وهو ينكر كثرة المسائل - : يا عبد الله ما عَلِمْتَه فقُلْ به, ودُلَّ عليه, وما لم تعلم فاسكت عنه, وإياك أن تقلد الناس قلادة سوء[1474].

وقال الشافعي يوما للمزني: يا أبا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول, وانظر في ذلك لنفسك, فإنه دين[1475].

(1470) لسان الميزان لابن حجر 620/1 , وانظر: رفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر أيضا (ص 273) , وقد قال الكوثري في حق الطحاوي: (وهو لا شك ممن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق, وإن حافظ على انتسابه بأبي حنيفة) اهـ. الإشفاق على أحكام الطلاق (ص 41)

(1471) قال الذهبي: (فقيه المدينة، أبو بكر عبد الله بن يزيد بن هرمز الأصم، أحد الأعلام. وقيل: بل اسمه: يزيد بن عبد الله بن هرمز. عداده في التابعين. وقلما روى، كان يتعبد، ويتزهد، وجالسه مالك كثيرا، وأخذ عنه. قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليلَ الفتيا، شديدَ التحفظ، كثيرا ما يفتي الرجل، ثم يبعث من يرده، ثم يخبره بغير ما أفتاه). سير أعلام النبلاء 379/6 . وكانت وفاته سنة ثمان وأربعين ومائة (148).

(1472) جامع بيان العلم وفضله 994/2 , وانظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض 162/1

(1473) الميزان للشعراني 210/1

(1474) إيقاظ الوسنان (ص 23 - 24)



وكان الإمام أحمد يقول: انظروا في أمر دينكم, فإن التقليد لغير المعصوم مذموم, وفيه عمًى للبصيرة[1476].

قال ابن عبد البر: (فإن قال: قصري وقلة علمي يحملني على التقليد، قيل له: أما من قلَّد فيما يَنزِل به من أحكام الشريعة عالما بما يتفق له على علمه, فيصدر في ذلك عما يخبره به, فمعذور, لأنه قد أتى بما عليه, وأدَّى ما لَزِمه فيما نزل به, لِجَهله, ولا بد له من تقليدِ عالِمه فيما جَهِل, لإجماع المسلمين أنَّ المكفوفَ يُقلِّد من يثق بخبره في القبلة, لأنه لا يقدر على أكثرَ من ذلك. ولكن مَن كانت هذه حالَه هل تجوز له الفتوى في شرائع دين الله؟ فيَحمِل غيرَه على إباحة الفروج وإراقة الدماء واسترقاق الرقاب وإزالة الأملاك وتصييرها إلى غير مَن كانت في يده بقولٍ لا يَعرِف صحتَه, ولا قام له الدليلُ عليه، وهو مُقِرٌّ أنَّ قائلَه يخطئ ويصيب, وأن مخالِفَه في ذلك ربما كان المصيبَ فيما خالفه فيه، فإن أجاز الفتوى لمن جهل الأصلَ والمعنى لحِفْظِه الفروعَ لزمه أن يجيزه للعامة, وكفى بهذا جهلا ورَدًّا للقرآن, قال الله عز وجل: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}, وقال: {أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ})[1477].

وقال ابن القيم: (قد حرم الله سبحانه القولَ عليه بغير علم في الفتيا والقضاء، وجعله من أعظم المحرمات، بل جعله في المرتبة العليا منها، فقال تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}, فرتب المحرمات أربعَ مراتب، وبدأ بأسهلها, وهو الفواحش، ثم ثنَّى بما هو أشدُّ تحريما منه, وهو الإثمُ والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريما منهما, وهو الشرك به سبحانه، ثم ربع بما هو أشد تحريما من ذلك كلِّه, وهو القولُ عليه بلا علم، وهذا يَعُمُّ القولَ عليه سبحانه بلا علمٍ في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه, وقال تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}, فتقدَّم إليهم سبحانه بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه، وقولِهم لِمَا لَمْ يُحرمه: هذا حرام، ولما لم يحله: هذا حلال، وهذا بيانٌ منه سبحانه أنه لا يجوز للعبد أن يقول: هذا حلال وهذا حرام إلا بما عَلِم أن الله سبحانه أحله وحرمه. وقال بعض السلف: ليتق أحدُكم أن يقول: أحل الله كذا، وحرم

(1475) الإنصاف للدهلوي (ص 105)

(1476) الميزان للشعراني 217/1

(1477) جامع بيان العلم وفضله 995/2

كذا، فيقول الله له: كذبت، لم أحل كذا، ولم أحرم كذا؛ فلا ينبغي أن يقول لما لا يعلم ورودَ الوحي المبين بتحليله وتحريمه: أحله الله وحرمه الله, لمجرد التقليد أو بالتأويل)[1478].

وقال ابن حزم في كتابه "إبطال التقليد" : (التقليد هو: أن يفتي في الدين فتيا لأنَّ فلانا الصاحِبَ أو فلانا التابعَ أو فلانا العالِمَ أفتى بها, بلا نصٍّ في ذلك, وهذا باطلٌ, لأنه قولٌ في الدين بلا برهان)[1479].

وقد قال الله تعالى {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}, قال القاسمي في "تفسيره": (قال الرازي: دلت الآية على أن المدعي سواء ادعى نفيا أو إثباتا، فلا بد له من الدليل والبرهان, وذلك مِن أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد، قال الشاعر:

من ادعى شيئا بلا شاهد ... لا بد أن تبطل دعواه

انتهى كلام الرازي. وسبقه إلى ذلك الزمخشري حيث قال: وهذا أهدمُ شيءٍ لمذهب المقلِّدين، وإنَّ كلَّ قولٍ لا دليلَ عليه، فهو باطلٌ غيرُ ثابت. انتهى)[1480].

قال أبو بكر القفال الشاشي[1481]: (إنَّ معقولا عند أهل النظر أنَّ كلَّ قولٍ لم يُسنَد إلى دليل فهو منقوض)[1482].

وقال الجويني: (أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولا بغير دليل أو أمارة منصوبةٍ شرعا, فالذي يتمسك به باطل)[1483].

ولهذا قال النووي في كتاب "الأذكار" تحت "باب في ألفاظ حكي عن جماعة من العلماء كراهتُها وليست مكروهة" : (اعلم أنَّ هذا الباب مما تدعو الحاجةُ إليه, لئلا يُغترَّ بقولٍ باطل ويُعوَّلَ عليه, واعلم أنَّ أحكام الشرع الخمسة، وهي: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة،

(1478) إعلام الموقعين 31/1

(1479) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 54)

(1480) محاسن التأويل 376/1

(1481) قال في "وفيات الأعيان" 200/4 - 201 : (أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الشاشي الفقيه الشافعي، إمام عصره بلا مدافعة، كان فقيها محدثا أصوليا لغويا شاعرا، لم يكن بما وراء النهر للشافعيين مثله في وقته، رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام والثغور، وسار ذكرُه في البلاد، وأخذ الفقه عن ابن سريج، وله مصنفات كثيرة، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح الرسالة، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده. قال: والشاشي: نسبة إلى الشاش - بشينين معجمتين بينهما ألف - وهي مدينة وراء نهر سيحون، خرج منها جماعة من العلماء) اهـ. وفاته سنة (365). وانظر: سير أعلام النبلاء 283/16 - 285 .

(1482) محاسن الشريعة (ص 20)

(1483) التلخيص 314/3



والإباحة، لا يَثبُت شيءٌ منها إلا بدليل، وأدلةُ الشرع معروفة، **فما لا دليلَ عليه لا يُلتفت إليه، ولا يُحتاج إلى جواب، لأنه ليس بحجة، ولا يُشتغل بجوابه**, ومع هذا فقد تبرع العلماءُ في مثل هذا بذكر دليلٍ على إبطاله. ومقصودي بهذه المقدمة أنَّ ما ذكرتُ أنَّ قائلا كَرِهَه ثم قلت: ليس مكروها، أو هذا باطلٌ أو نحو ذلك، فلا حاجة إلى دليلٍ على إبطاله، وإن ذكرتُه كنت متبرعا به)[1484].

وقال السيوطي: (كلُّ قولٍ لا دليلَ عليه، فإنه مردودٌ لا يُعتَدُّ به)[1485].

قلت: ولهذا كان الأئمة يحيلون أصحابَهم على الأدلة من نصوص الكتاب والسنة, لأنها هي المعيار في الاعتداد بالأقوال.

ذكر صاحب "خزانة الروايات" عن "الروضة الرندوسية" : سئل أبو حنيفة: إذا قلتَ قولا وكتابُ الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولي لكتاب الله, فقيل: إذا كان خبرُ الرسول ﷺ يخالفه؟ قال: اتركوا قولي لخبر رسول الله ﷺ[1486].

وروي عنه أيضا أنه قال: "إذا صح الحديث فهو مذهبي, وإذا توجه الدليلُ فخذوا به واتركوا قولي". قال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (فانظُرْ إلى هذه المقالة, وحاصلُها أن ما يظهر مُخالِفًا لقوله فهو مذهبُه, وكأنه قائلٌ به, وما قاله أوَّلًا قد انتهى بظهوره, فهو كالناسخ له)[1487].

وقال الفلاني: (قال شيخ مشايخنا محمد بن حياة: قال ابن الشِّحْنة في "نهاية النهاية" : وإن كان - أي تَرْكُ الإمامِ الحديثَ - لضعفٍ في طريقه, فينظر, إن كان له طريق غير الطريق الذي ضعفه به, فينبغي أن تعتبر, فإن صح, عمل بالحديث, ويكون ذلك مذهبَه, ولا يخرج مقلِّدُه عن كونه حنفيا بالعمل به, فقد صح أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي, كذا قال بعضٌ ممن صنف في هذا المقصود)[1488].

وقال معن بن عيسى: سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب, فانظروا في رأيي, فكلما وافق الكتابَ والسنة فخذوا به، وما لم يوافقِ الكتابَ والسنة فاتركوه[1489].

(1484) الأذكار (ص 382)

(1485) جزيل المواهب في اختلاف المذاهب (ص 45)

(1486) إيقاظ الهمم (ص 62)

(1487) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 145)

(1488) إيقاظ الهمم (ص 52) , وانظر: عمدة التحقيق (ص 149)

(1489) ترتيب المدارك للقاضي عياض 182/1



قال ابن مَسْدِي في منسكه - وقد ذكر هذا - : فقد عُلِم أن كلَّ ما خالف الكتابَ والسنة من آراء مالكٍ فليس بمذهبٍ له, بل مذهبُه ما وافق الكتابَ والسنة, كما هو مذهبُ الشافعي, والله تعالى أعلم.

قال الفلاني: وقد نقل الأجهوري والخرشي هذا الكلامَ وأقَرَّاه في شرحهما على مختصر الخليل[1490].

وقال محمد بن علي السنوسي: (قال القرافي: لا يجوز تقليد إمام في مسئلة ضعف مدركه فيها ولو لمقلده في غيرها, فالمالكي لا يجوز له تقليد مالك في حكم ضعف مدركه فيه وإنما يقلده فيما وافق فيه الدليل أو قوي دليله على دليل غيره, يعني امتثالا لقوله كما في "التبصرة" فيما رواه معن بن عيسى قائلا: سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب, فانظروا في رأيي, فما وافق الكتاب والسنة فخذوه وما لم يوافقهما فاتركوه)[1491].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (ومِن معنى كلام مالك بن أنس رحمه الله: ما كان من كلامي موافقا للكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافقه فاتركوه. هذا معنى كلامه دون لفظه.

ومن كلام الشافعي رحمه الله: الحديثُ مذهبي, فما خالفه فاضربوا به الحائط، أو كما قال.

قال العلماء: وهذا لسانُ حالِ الجميع.

ومعناه أنَّ كل ما يتكلمون به فإنما يقولون به على تحري أنه مطابقٌ للشريعة الحاكمة، فإن كان كذلك فبها ونعمت، وما لا فليس بمنسوب إلى الشريعة، ولا هم أيضا ممن يرضى أن تُنسب إليهم مخالفتُها)[1492].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (وقد نقل عن الشافعي ﷺ أنه كان بعد أن يجتهد في المسألة ويثبت فيها قولا, يردد النظرَ فيما لديه من المآخذ من وقت لآخر, فإذا ظهر له خلافُ ما رآه أثبته قولا آخر في المسألة ورجع عن الأول, لأن جميع الأئمة يعلمون حق العلم أن الكفيل بالحق الذي لا يشوبه خطأ هو الشريعة بأكملها, وأن أصحاب المذاهب يصيبون ويخطئون, فالنصح في الدين قاضٍ بهذا الحث وما يستتبعه, صونا لأحكام الله عن الخطأ بقدر المستطاع, واتقاءً لخطر منصب الاجتهاد والفتيا كما ورد "أجرؤكم على النار أجرؤكم على الفتيا", وفي

(1490) إيقاظ الهمم (ص 98)

(1491) إيقاظ الوسنان (ص 58)

(1492) الاعتصام 317/3



ذلك حملٌ لأصحابهم - وهم على شرف الاجتهاد - أن يجدوا ويمعنوا النظر في أدلة الشريعة وتمحيصها كي يصلوا إلى هذا المنصب الخطير, وحمل لمن بعدهم من العلماء على التأسي بهم في الكتب التي يؤلفونها في بيان الأحكام الشرعية, وأنه ينبغي لهم أن يعرضوها على أهل العلم المتأهِّلين لبحثها والنظر في أحكامها ووجوه دلائلها, ومتى ظهر لهم خطأٌ في حكم أو توجيهِ دليلٍ بينوه لمؤلِّفه لنظره وإلحاقه بموضعه, وهذه كانت سنةَ كثيرٍ من العلماء المؤلفين في المسائل الفقهية بل وغيرها في سائر الفنون, فتُركت هذه السنة مِن عهدٍ بعيد واستبدل بها ما جرت به عادة العلماء من الاكتفاء بتقريظ الكتب بدون بحثٍ ولا مراجعة, وهذه عادةٌ جوفاء, وينبغي أن لا يقرظ العالم كتابا مهما كان مؤلفه من الشهرة والفضل إلا بعد الاطلاع عليه أو على مواضعَ منه ويبحثه بحثا جيدا حتى يقتنع بصحته)[1493].

وقال حرملة بن يحيى: قال الشافعي: ما قلت وقد كان النبي - ﷺ - قد قال بخلاف قولي مما يصح, فحديثُ النبي - ﷺ - أولى، لا تقلدوني[1494].

وقال الأصم: أخبرنا الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي يقول: لنعطينك جملة تغنيك إن شاء الله، لا تدع لرسول الله - ﷺ - حديثا أبدا إلا أن يأتي عن رسول الله - ﷺ - خلافُه فتعمل بما قلت لك في الأحاديث إذا اختلفت[1495].

وقال الربيع: سمعت الشافعي يقول: ما من أحدٍ إلا وتذهب عليه سنةٌ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتعزُب عنه[1496]، فمهما قلتُ من قولٍ أو أصَّلْتُ من أصلٍ فيه عن رسول الله - ﷺ - خلافُ ما قلت, فالقول ما قال رسولُ الله - ﷺ -، وهو قولي، وجَعَل يُردِّد هذا الكلام[1497].

وقال ابن كثير في ترجمة الإمام الشافعي: (وقد قال غيرُ واحدٍ عنه: إذا صح عندكم الحديثُ عن رسول الله ﷺ فقولوا به ودعوا قولي, فإني أقول به وإن لم تسمعوا مني, وفي رواية: فلا تقلدوني, وفي رواية: فلا تلتفتوا إلى قولي, وفي رواية: فاضربوا بقولي عُرْضَ الحائط, فلا قولَ لي مع رسول الله ﷺ)[1498].

(1493) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 72 - 73)

(1494) إعلام الموقعين 45/4 - 46

(1495) السابق 45/4

(1496) انظر: كتاب الرسالة للشافعي (ص 42 - 44) مع تعليق الشيخ أحمد شاكر.

(1497) إعلام الموقعين 204/2

(1498) البداية والنهاية 137/14

وقال الجويني في "النهاية" : (قال صاحب "التقريب" [1499] : وقد صح من أقوال الشافعي أنَّ من يبلغه مذهب منه، ويصح عنده خبر على خلافه، فحَقٌّ عليه أن يتبع الخبر، ويعتقد أنه مذهب الشافعي؛ فإنَّ كلَّ ما أطلقه في المسائل مقيَّدٌ باستثناء الخبر، وكأنه لا يقول قولا في واقعةٍ إلا وهو مصرّحٌ معه بأنَّ الأمرَ كذلك إن لم يَصِحَّ خبرٌ على خلافه)[1500].

وقال ابن القيم: (قول الشافعي رحمه الله تعالى: "إذا وجدتم في كتابي خلافَ سنةِ رسول الله -ﷺ- فقولوا بسنة رسول الله -ﷺ- ودعوا ما قلته"، وكذلك قوله: "إذا صح الحديث عن النبي -ﷺ- وقلت أنا قولا فأنا راجعٌ عن قولي وقائلٌ بذلك الحديث"، وقوله: "إذا صح الحديث عن رسول الله -ﷺ- فاضربوا بقولي الحائط"، وقوله: "إذا رويت حديثا عن رسول الله -ﷺ- ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلي قد ذهب"، وغير ذلك من كلامه في هذا المعنى صريحٌ في مدلوله، وأنَّ مذهبَه ما دل عليه الحديث، لا قولَ له غيره، ولا يجوز أن يُنسَب إليه ما خالف الحديث ويقال: "هذا مذهب الشافعي"، ولا يَحِلُّ الإفتاءُ بما خالف الحديثَ على أنه مذهبُ الشافعي، ولا الحكمُ به، وصرح بذلك جماعةٌ من أئمة أتباعه، حتى كان منهم من يقول للقارئ إذا قرأ عليه مسألة من كلامه: "قد صح الحديث بخلافها، اضرب على هذه المسألة فليست مذهبه"، وهذا هو الصواب قطعا، لو لم ينص عليه، فكيف إذا نص عليه وأبدى فيه وأعاد وصرح فيه، بألفاظٍ كلُّها صريحةٌ في مدلولها؟ فنحن نشهد بالله أن مذهبه وقوله الذي لا قول له سواه ما وافق الحديث، دون ما خالفه، وأنَّ مَن نسب إليه خلافَه فقد نسب إليه خلافَ مذهبه، ولا سيما إذا ذكر هو ذلك الحديثَ وأخبر أنه إنما خالفه لضعفٍ في سنده أو لعدم بلوغه له من

(1499) قال ابن خلكان في ترجمة أبي بكر القفال الكبير الشاشي إمام الشافعية في عصره ومصنف شرح الرسالة: (وهو والد القاسم صاحب كتاب التقريب الذي ينقل عنه في النهاية والوسيط والبسيط. وقد ذكره الغزالي في الباب الثاني من كتاب الرهن، لكنه قال: أبو القاسم، وهو غلط، وصوابه: القاسم. وقال العجلي في شرح مشكلات الوجيز والوسيط في الباب الثالث من كتاب التيمم: إن صاحب التقريب هو أبو بكر القفال، وقيل: إنه ابنه القاسم، ثم قال: فلهذا يقال: صاحب التقريب على الإبهام. قلت: ورأيت في شوال سنة خمس وستين وستمائة، في خزانة الكتب بالمدرسة العادلية بدمشق المحروسة كتاب التقريب في ست مجلدات، وهي من حساب عشر مجلدات، وكتب عليه بأنه تصنيف أبي الحسن القاسم ابن أبي بكر القفال الشاشي، وقد كانت النسخة المذكورة للشيخ قطب الدين مسعود النيسابوري - الآتي ذكره إن شاء الله تعالى - وعليها خطه بأنه وقفها. وهذا التقريب غير التقريب الذي لسليم الرازي، فإني رأيت خلقا كثيرا من الفقهاء يعتقدونه هو، فلهذا نبهت عليه، والتقريب الذي لابن القفال قليل الوجود، والذي لسليم موجود بأيدي الناس، وهذا التقريب هو الذي تخرج به فقهاء خراسان). وفيات الأعيان 200/4 - 201 . توفي القفال الكبير سنة (365)، وانظر: الأعلام للزركلي 274/6

(1500) نهاية المطلب 364/17 - 365



وجهٍ يثق به، ثم ظهر للحديث سندٌ صحيح لا مطعن فيه وصححه أئمة الحديث من وجهٍ لم يبلغه، فهذا لا يشك عالم ولا يماري في أنه مذهبه قطعا, وهذا كمسألة الجوائح؛ فإنه علل حديث سفيان بن عيينة بأنه كان ربما ترك ذكر الجوائح، وقد صح الحديث من غير طريق سفيان صحةً لا مرية فيها، ولا علة، ولا شبهة بوجه؛ فمذهب الشافعي وضع الجوائح، وبالله التوفيق. وقد صرح بعض أئمة الشافعية بأن مذهبه أن الصلاة الوسطى صلاة العصر، وأن وقت المغرب يمتد إلى مغيب الشفق، وأن من مات وعليه صيام صام عنه وليه، وأن أكل لحوم الإبل ينقض الوضوء، وهذا بخلاف الفطر بالحجامة وصلاة المأموم قاعدا إذا صلى إمامه كذلك، فإنَّ الحديث، وإن صح في ذلك فليس بمذهبه، فإنَّ الشافعي قد رواه وعرف صحته، ولكن خالفه لاعتقادِه نسخَه، وهذا شيءٌ وذاك شيء، ففي هذا القسم يقع النظر في النسخ وعدمه, وفي الأول يقع النظر في صحة الحديث وثقة السند, فاعرفه)[1501].

وقال ابن الوزير اليماني: (ذكر النووي في "شرح المهذب" أنه صح عن الشافعي -رضي الله عنه- أنه قال: إذا صح الحديث فاعملوا به ودعوا مذهبي, قال النووي في "شرح المهذب" : وورد هذا المعنى عنه بألفاظٍ مختلفة. قال ابن الوزير: وإنما وصى بهذا ملتزمي مذهبه إشفاقا منه -رضي الله عنه- على أصحابه ومتبعيه من الوقوع في العصبية له, وتقديمِ قوله على ما صح عن رسول الله ﷺ, وهذا يدل على تعظيمه -رضي الله عنه- للسنن النبوية ومحبته لتقديم العمل بها على الآراء القياسية والأنظار المبنية على كثيرٍ من الأمارات العقلية. وذكر النووي –رحمه الله-: أنَّ كثيرا من علماء الشافعية عَمِلوا على مقتضى هذه القاعدة في مسائلَ كثيرة, منها اختيارُ التأذين بالصلاة خير من النوم, فإنَّ قول الشافعي الجديد أن ذلك ليس بسنة, لكنهم خالفوه لما صح الحديث في ذلك, وكذلك الحافظ عماد الدين المعروف بابن كثير ذكر مثل ذلك في كتاب "إرشاد الفقيه إلى أدلة التنبيه" في مسألة تحريم الزكاة على موالي بني هاشم وبني المطلب, وقدَّم الحديثَ على مذهب الشافعي, وحكى مثل ذلك عن النواوي - رحمه الله - , وهو الذي اختاره الإمام العلامة شيخ الإمام النووي[1502] عز الدين ابن عبد السلام الشافعي الذي قال النووي في "شرح

(1501) إعلام الموقعين 160/6 - 162

(1502) في هامش (أ) و (ي) ما نصُّه: (قوله: شيخ النواوي فيه نظر, فما عُرف للنواوي عليه تلمذة. تمت) اهـ أقول: وهو الصحيح, فلم يذكر أحدٌ ممن ترجم للنووي أنه تتلمذ على العز ابن عبد السلام اهـ. [هامش الروض الباسم]

المهذب" في ترجمته: إنهم اتفقوا على براعته في العلوم كلِّها[1503]، وعلى أمانته وديانته أو كما قال، ذكر ذلك عز الدين ابن عبد السّلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

وأجمعُ كلامٍ في هذا رأيتُه كلامُ الإمام النواوي في "شرح المهذب"، وهو هذا بلفظه، قال - رحمه الله تعالى- : "صح عن الشافعي - رحمه الله - أنه قال: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بالسنة ودعوا قولي. وروي عنه: إذا صح الحديث فهو مذهبي. وروي عنه هذا المعنى بألفاظ مختلفة، وقد عمل بهذا أصحابُنا في مسألة التثويب، واشتراط التحلُّل من الإحرام بعذر المرض، وغيرهما مما هو معروف، وممن أفتى بالحديث البويطي والداركي، ونص عليه الكيا الطبري، واستعمله من أصحابنا المحدثين: البيهقي وآخرون...")[1504].

وقال أبو شامة في "مختصر المؤمل" : (قال أبو بكر الأثرم: كنا عند البويطي، فذكرت حديثَ عمار في التيمم، فأخذ السكينَ وحَتَّه من كتابه وجعله ضربة، وقال: هكذا أوصانا صاحبُنا: إذا صح عندكم الخبر فهو قولي.

قلت: وهذا من البويطي فعلٌ حَسَنٌ موافق للسنة ولِمَا أَمَر به إمامُه، وأما الذين يُظهرون التعصبَ لأقوال الشافعي كيفما كانت، وإن جاءت سنةٌ بخلافها، فليسوا بمتعصبين في الحقيقة، لأنهم لم يمتثلوا ما أَمَرَ به إمامُهم، بل دأبُهم وديدنهم إذا ورد عليهم الحديثُ الصحيح - الذي هو مذهبُ إمامهم الذي لو وقف عليه لقال به - أن يحتالوا في دفعه بما لا ينفعهم لما نقل لهم عن إمامهم من قول قد أمر بتركه عند وجدان ما يخالفه من السنة، هذا مع كونهم عاصين بذلك، لمخالفتهم ظاهرَ كتاب الله وسنة رسوله)[1505].

وقال العز بن عبد السلام في "قواعد الأحكام" : (ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلِّدين يقف أحدُهم على ضعفِ مأخذِ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جمودا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا

(1503) قلت: وقد رأيت تلميذَه القرافيَّ يقول في بحثٍ له من كتاب "الفروق" : (وهو من المواطن الجليلة التي يحتاج إليها الفقهاء، ولم أَرَ أحدا حرَّره هذا التحريرَ إلا الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وقَدَّس روحَه، فلقد كان شديدَ التحرير لمواضعَ كثيرةٍ في الشريعة معقولِها ومنقولها، وكان يُفتح عليه بأشياءَ لا توجد لغيره، رحمه الله رحمة واسعة) اهـ. الفروق 600/2 . (ز)

(1504) الروض الباسم 208/1 - 210

(1505) مختصر المؤمل (ص 59 - 60)



عن مقلَّده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس, فإذا ذُكِر لأحدِهم خلافُ ما وطَّن نفسَه عليه, تعجب غايةَ العجب, من غير استرواح إلى دليل بل لما ألفه من تقليد إمامه, حتى ظن أن الحق منحصرٌ في مذهب إمامه, ولو تدبره لكان تعجُّبُه من مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائعٌ, مُفضٍ إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يُجديها. وما رأيت أحدا منهم رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره, بل يُصِرُّ عليه مع علمه بضعفه وبُعْده. فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدُهم عن تمشية مذهب إمامِه قال: لعلَّ إمامي وقف على دليلٍ لم أقِفْ عليه ولم أهتَدِ إليه. ولا يعلمُ المسكينُ أنَّ هذا مقابَل بمثله, ويَفْضُل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح. فسبحان الله ما أكثرَ مَن أعمى التقليدُ بصرَه, حتى حمله على مثل ما ذكرته، وفقنا الله لاتباع الحق أينما كان, وعلى لسان مَن ظهر. وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام, ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: ما ناظرت أحدا إلا قلتُ: اللهم أَجْرِ الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني, وإن كان الحق معه اتبعته)[1506].

قال ابن القيم: (وأعجب من هذا أنَّ أئمتهم نَهَوْهم عن تقليدهم, فعَصَوْهُم وخالفوهم، وقالوا: نحن على مذاهبهم، وقد دانوا بخلافهم في أصل المذهب الذي بنوا عليه، فإنهم بنوا على الحجة، ونهوا عن التقليد، وأوصوهم إذا ظهر الدليلُ أن يتركوا أقوالَهم ويتبعوه، فخالفوهم في ذلك كلِّه، **وقالوا: "نحن من أتباعهم"، تلك أمانيُّهم**، وما أتباعُهم إلا مَن سلك سبيلَهم، واقتفى آثارَهم في أصولهم وفروعهم)[1507].

وقال ابن حزم: (إن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليدِ غيرهم, فقد خالفهم مَن قلدهم)[1508].

وقال الشاطبي: (إنَّ العامي ومن جرى مجراه قد يكون متبعا لبعض العلماء, إما لكونه أرجحَ من غيره عنده، أو عند أهل قطره، وإما لأنه هو الذي اعتمده أهلُ قُطْره في التفقه في مذهبه دون مذهب غيره, وعلى كلِّ تقديرٍ فإذا تبين له في بعض مسائل متبوعِه الخطأُ والخروجُ عن صوب العلم الحاكم, فلا يتعصب لمتبوعه بالتمادي على اتباعه فيما ظهر فيه خطؤه، لأنَّ تعصُّبَه يؤدي إلى مخالفة الشرع أوَّلًا، ثم إلى مخالفة متبوعه، أما خلافه للشرع فبالعرض، وأما

(1506) قواعد الأحكام 274/2 - 275 (ط دار القلم).

(1507) إعلام الموقعين 144/2

(1508) النبذة الكافية (ص 72)

خلافه لمتبوعه فلخروجه عن شرط الاتباع، لأنَّ كلَّ عالِم يصرح أو يعرض بأنَّ اتباعَه إنما يكون على شرطِ أنه حاكمٌ بالشريعة لا بغيرها، فإذا ظهر أنه حاكمٌ بخلاف الشريعة خرج عن شرط متبوعه، فلم يكن تابعا له. **فتأملوا كيف يَخرُج عن تقليد متبوعه بالتصميم على تقليده)**[1509].

وقال أبو الحسن السندي في حواشيه على "فتح القدير" : (وقد عرفت أنَّ مقتضى تقليدِهم أيضا الأخذُ بالحديث، لقولهم: اتركوا قولي لخبر الرسول ﷺ، فتقليدُهم في هذه الصورة كما هو تركٌ لخبر رسول الله ﷺ، فهو تركٌ لتقليدهم أيضا حقيقة، سيما إذا ظهر للإنسان حديثٌ على وفق مذهب أحدٍ من الأئمة المشهورين، ولم يظهر له على وفق مذهب إمامه شيءٌ يصلُح للاعتماد عليه، خصوصا إذا ظهر ممن يُعتد بتبعيتهم أنهم ما وجدوا شيئا على وفق مذهب إمامه يصلح للاعتماد، فحينئذ ليس من شأن المسلم التجمد على التقليد، فإن تجمد مع ذلك فما أشبهه بمن قال الله تعالى فيهم: {وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ})[1510].

وقال محمد بن علي السنوسي: (وفي "الإيقاظ" ما نصُّه: وإذا تقرر أنَّ ما خالف الكتابَ والسنة والإجماعَ من أقوال المجتهدين وآرائهم ليس مذهبا لهم، فيتعين على المتمسكين بمذاهبهم أن يعتنوا بالكتاب والسنة وأقوال العلماء، ليعلموا بذلك ما هو مذهبٌ لإمامهم وما ليس مذهبا لإمامهم، خلاف ما لهج به المتأخرون من فقهاء المذاهب الأربعة من اقتصارهم على المختصرات الخالية عن الدليل، وإعراضِهم كلَّ الإعراض عن كتب الحديث والخلاف وأصولي الحديث والفقه، فهم على هذا أجهلُ الناس بمذاهب أئمتهم جهلا مركبا، لأنَّ الآراء التي يعتقدونها مذاهبَ أئمتِهم بعضُها مخالفٌ للكتاب والسنة أو الإجماع. وقال القرافي في قواعده في الفرق الثامن والسبعين ما حاصله أن المقلد لإمام إذا اطلع على قولٍ له مخالفٍ لأصلٍ شرعي من كتاب وسنة أو إجماع مثلا لا يجوز له أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله، فإنَّ الفتوى بغير شرعٍ حرام، وإن لم يَعْصِ صاحبُ القول بل يؤجر لاجتهاده، بخلاف المطَّلِع عليه المخالِف عمدا فيأثم، قال: فعلى أهل كلِّ عصرٍ تفقُّدُ مذاهبهم، فكلما وجدوه من هذا النوع حَرُمَ عليهم الفتوى به، ولا يعرى مذهبٌ من المذاهب عنه. وقد سبق قولُ الشافعي: ما من أحدٍ إلا وتذهب عليه سنةٌ لرسول الله ﷺ وتعزب عنه، وقد جمع ابنُ دقيق العيد المسائلَ التي

(1509) الاعتصام 316/3 - 317

(1510) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 65)



خالف كلُّ واحدٍ من الأئمة الأربعة فيها الحديثَ الصحيح انفرادا أو اجتماعا في مجلد ضخم، وذكر في أوله أن نسبة هذه المسائل إلى الأئمة المجتهدين حرام، وأنه يجب على الفقهاء المقلِّدين لهم معرفتُها لئلا يعزوها إليهم فيكذبوا عليهم، هكذا نقله عنه تلميذُه الأدفوي، ذكر ذلك عن الأدفوي الشيخ عيسى الثعالبي الجعفري الجزائري مولدا ومنشئا المكي وفاة رحمه الله تعالى)[1511].

وفي "الإيقاظ" أيضا: (قال الحافظ أبو عمر بن عبد البر في "التمهيد" عند كلامه على حديث أبي هريرة "أكل كل ذي ناب من السباع حرام" وهو أول حديث لإسماعيل بن أبي حكيم ما نصُّه: قال أبو عمر: ليس أحدٌ إلا هو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ فإنه لا يترك من قوله إلا ما يترك هو وينسخه قولا وعملا، والحجة ما قاله ﷺ ليس في قول غيره حجة، ومن ترك قول عائشة في رضاع الكبير ولبن الفحل، وقولَ ابنِ عباس في المتعة وغير ذلك من أقاويله، وترك قول عمر في تبدية المدعى عليه باليمين في القسامة وفي أن الجنب لا يتيمم، وترك قول ابن عمر في كراهة الوضوء بماء البحر وسؤر الجنب والحائض وغير ذلك، وترك قول علي عليه السلام في أن المحدث في الصلاة يبني على ما مضى منها وفي أن بني تغلب لا تؤكل ذبائحهم وغير ذلك مما روي عنه، كيف يستوحش من مفارقة واحدٍ منهم ومعه السنةُ الثابتة عن النبي ﷺ، وهو الملجأ عند الاختلاف، وغيرُ نكيرٍ أن يخفى على الصاحب والصاحبين والثلاثة السنةُ المأثورة عن رسول الله ﷺ، ألا ترى أن عمر في سعة علمه وكثرة لزومه لرسول الله ﷺ قد خفي عليه من توريث المرأة من دية زوجها وحديث دية الجنين وحديث الاستئذان ما عَلِمَه غيرُه، وخفي على أبي بكر حديثُ توريث الجدة، فغيرُهما أحرى أن يخفى عليه السنة في خواص الأحكام، وليس شيءٌ من هذا بضارِّهم، وقد كان ابنُ شهاب وهو حبرٌ عظيم من أحبار هذا الدين يقول: ما سمعت بالنهي عن أكل كلِّ ذي ناب من السباع حتى دخلت الشام، والعلمُ الخاص لا يُنكَر أن يخفى على العالم انتهى.

وقال في موضع آخر: روى ابن القاسم عن مالك السباع إذا ذكيت بجلودها حل بيعها ولباسها والصلاة عليها، وروى أشهب عن مالك أن ما لا يؤكل لحمه لا يطهر جلده بالدباغ، وقال محمد بن عبد الحكم وحكاه عن أشهب لا يجوز تذكية السباع وإن ذكيت بجلودها لم يحل الانتفاع بشيء من جلودها إلا أن يدبغ، قال أبو عمر: قول ابن عبد الحكم وما حكاه أيضا عن أشهب عليه الفقهاء من أجل النظر والأثر بالحجاز والعراق والشام، وهو الصحيح الذي يشبه

(1511) إيقاظ الوسنان (ص 26 - 28) ، وإيقاظ الهمم (ص 99)



أصل مالك في ذلك ولا يصح أن يتقلد غيره, لوضوح الدلائل عليه, ولو لم يعتبر ذلك إلا بما ذبحه المحرم أو ذبح في الحرم إذ ذاك لا يكون ذكاة لأجل النهي الوارد وبالخنزير أيضا, وقد أجمع المسلمون أن الخلاف ليس بحجة وأن عنده يلزم طلب الدليل والحجة لتبين الحق منه, وقد بان الدليل الواضح من السنة الثابتة في تحريم السباع, ومحالٌ أن تعمل فيها الذكاة, وإذا لم تعمل فيها الذكاة فأكثرُ أحوالها أن تكون ميتة فتطهر بالدباغ, هذا أصح الأقاويل في هذا الباب, ولما رواه أشهب عن مالك وجهٌ أيضا, وأما ما رواه ابن القاسم عن مالك فلا وجه له يصح إلا ما ذكرنا من تأويلهم في النهي أنه على التنزيه لا على التحريم, وهذا تأويلٌ ضعيف لا يَعضدُه دليلٌ صحيح, وبالله التوفيق انتهى.

قال الفلاني: فقد بان بما ذكره أبو عمر ضعفُ ما أصَّله المتأخرون من مقتضى المالكية أن قول مالك في المدونة مقدَّم على قول غيره فيها وفي غيرها, وقول ابن القاسم في المدونة مقدم على قول غيره فيها وفي غيرها, إلى آخر ما أصلوا, وأن القول إنما يترجح بالدليل من الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس عليها, لا بمجرد وجوده في كتاب معين كالمدونة, لأن رواية ابن القاسم التي ضعفها أبو عمر هنا في المدونة, وقول أشهب وابن عبد الحكم الذي صححه هنا ليس في المدونة وإنما هو في العتبية, وقد لهج المتأخرون من المالكية بترجيح القول والرواية بمجرد وجودها في المدونة ولو خالف الكتاب والسنة الصحيحة المجمع على صحتها كما في مسألة سدل اليدين في الصلاة, وردوا الأحاديث الصحيحة السالمة من المعارضة والنسخ وتركوها لأجل رواية ابن القاسم في المدونة عن مالك, مع أن رواية القبض ثابتة عن مالك وأصحابه بروايات الثقات من أصحابه وغيرهم.

وقال المحقق العلامة المقري في "قواعده" : لا يجوز اتباع ظاهرِ نصِّ الإمام مع مخالفته لأصول الشريعة عند حذاق الشيوخ, قال الباجي: لا أعلم قولا أشد خلافا على مالك من أهل الأندلس, لأن مالكا لا يجيز تقليد الرواة عنه عند مخالفتهم الأصول وهم لا يعتمدون على ذلك انتهى, وقال أيضا: قاعدة لا يجوز رد الأحاديث إلى المذهب على وجه ينقص من بهجتها ويذهب بالثقة بظاهرها, فإن ذلك إفسادٌ لها وغَضٌّ من منزلتها, لا أصلح الله المذاهب بفسادها ولا رفعها بخفض درجاتها, فكل كلام يؤخذ منه ويرد إلا ما صح لنا عن محمد ﷺ, بل لا يجوز الرد مطلقا, لأن الواجب أن تُرَدَّ المذاهبُ إليها - كما قال الشافعي - لا أن ترد هي إلى المذاهب كما تسامح فيه الحنفية خصوصا والناس عموما, إذ ظاهرها حجة على من خالفها حتى يأتي بما يقاومها, فنطلب الجمع مطلقا أو من وجه, على وجهٍ لا يُصيِّر الحجة أُحْجِية, ولا يخرجها عن طرق



المخاطبات العامة التي ابتنى عليها الشرع, ولا يخل بطرق البلاغة والفصاحة التي جرت من صاحبها مجرى الطبع, فإن لم يوجد طُلِب التاريخ للنسخ, فإن لم يكن طلب الترجيح ولو بالأصل, وإلا تساقطا في حكم المناظرة, وسلم لكل واحد ما عنده, ووجب الوقف أو التخيير في حكم العمل, وجاز الانتقال على الأصح.

قاعدة: لا يجوز التعصب للمذاهب بالانتصاب للانتصار بوضع الحِجاج وتقريرها على الطرق الجدلية مع اعتقاد الخطأ أو المرجوحية عند المجيب, كما يفعله أهل الخلاف, إلا على وجه التدريب على نصب الأدلة, والتعليم لسلوك الطريق بعد بيان ما هو الحق, فالحق أعلى من أن يُعلى وأغلب من أن يُغلب, وذلك أن كل من يهتدي لنصب الأدلة وتقرير الحجاج لا يرى الحق أبدا في جهةِ رجلٍ واحد قطعا, ثم إنَّا مع ذلك لا نرى منصفا في الخلاف ينتصر لغير مذهب صاحبه, مع عِلْمِنا برؤيته للحق في بعض آراء مخالفيه, وهذا تعظيمٌ للمقلَّدين بتحقير الدين, وإيثار الهوى على الهدى, {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ}, ولِلَّهِ دَرُّ علي ﷺ أي بحر من العلم ضم جنباه إذ قال لكميل بن زياد - لما قال له: أترانا نعتقد أنك على الحق وأن طلحة والزبير على الباطل؟ - : اعرف الرجال بالحق, ولا تعرف الحق بالرجال, اعرف الحق تعرف أهله)[1512].

ولهذا قال العز بن عبد السلام في "قواعده" - بعد أن تعقب الإمام الشافعي وإمام الحرمين في بعض مسائل الفقه - : (والفقيه من رأى الواضح واضحا والمشكِل مشكلا, ومن تكلَّف أن يجعل المشكل واضحا فقد كلَّف نفسه شططا, فإن كان عاقلا كان أولَ ماقِتٍ لنفسه, **والتعصب للحق على الرجال أولى من التعصب للرجال على الحق)**[1513].

فالمتعصب لأقوال الأئمة على الحق إنما هو متعصب لهواه على التحقيق, إذ هم برآء ممن تعصب لهم على الحق والدليل.

ولهذا قال تاج الدين السبكي في "معيد النعم ومبيد النقم" : (وأما تعصبكم في فروع الدين, وحَمْلِكم الناسَ على مذهبٍ واحد, فهو الذي لا يقبله الله منكم, ولا يحملكم عليه إلا

(1512) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 87 - 89) , والقواعد للمقري (ص 153 - 155) , وانظر: إيقاظ الوسنان للسنوسي (ص 118)

(1513) قواعد الأحكام في مصالح الأنام 44/2 , قلت: وكتابه هذا شاهد عدل على تحقق هذا الإمام الهمام بما قرره هنا.

محضُ التعصب والتحاسد, ولو أنَّ الشافعي وأبا حنيفة ومالكا وأحمد أحياءٌ يُرزقون لشدَّدوا النكيرَ عليكم, وتبرءوا منكم فيما تفعلون)[1514].

وقال الشعراني: (إياك والتعصب لإمامك حمية الجاهلية من غير دليلٍ فتخطئ طريق الصواب, وأول من يتبرأ منك إمامُك يومَ القيامة)[1515].

وقال أبو شامة في "مختصر المؤمل" : (إن التعصب لمذهب الإمام المقلَّد ليس هو باتباعِ أقوالِه كلِّها كيفما كانت, بل الجمع بينها وبين ما ثبت من الأخبار والآثار, والأمرُ عند المقلِّدين أو أكثرهم بخلاف هذا, إنما هم يؤولونه تنزيلا على نص إمامهم, ثم الشافعيون كانوا أولى بما ذكرناه لنصِّ إمامِهم على ترك قولِه إذا ظفر بحديثٍ ثابت عن رسول الله ﷺ على خلافه, فالتعصبُ له على الحقيقة إنما هو امتثالُ أمرِه في ذلك وسلوكُ طريقتِه في قبول الأخبار والبحثِ عنها والتفقُّهِ فيها)[1516].

وقال الفلاني: (وظهر أنه يجوز لمن تقيَّد بمذهبٍ معيَّن أن يجتهد وينظر إلى الدليل حسب جهده وطاقته, فمتى وجد دليلا يدل على خلاف رأي إمامه تركه وتمسك بالدليل, ويكون بذلك مُتَّبِعا لإمامه وسائر الأئمة, ومتبعا لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ, ولا يكون بذلك خارجا عن مذهب إمامه, وإنما يكون خارجا عن مذهب إمامه وعن سائر مذاهب المجتهدين إذا صمَّم وجمد على تقليد إمامه بعد ظهور الدليل من كتابٍ أو سنة أو إجماع على خلاف رأي إمامه, فمن صمَّم في هذه الحالة على التقليد فقد خالف إمامَه الذي تمسك بمذهبه, لأنه لو بلغه الحديثُ السالِم من المعارِض لترك رأيَه واتبع الحديث, فالمصمم على التقليد في هذه الحالة عاصٍ لله تعالى ورسولِه ﷺ, متبعٌ لهواه, قد برئ من الأئمة الأربعة وصار من حزب الشيطان والهوى {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ} الآية, وقال تعالى {فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ}, فقد انتفى نور الإيمان من قلبه {وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ}, أجارنا الله تعالى من العمى بعد الهدى)[1517].

وقال أيضا: (كل من قلد واحدا من العلماء المجتهدين في نازلةٍ من النوازل بعد ظهور كون رأي ذلك الإمام مخالفا لنص كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس جلي عند القائل به, وعَلِمَ المقلِّدُ

(1514) مواهب الجليل للحطاب 26/1

(1515) الميزان للشعراني 216/1

(1516) مختصر المؤمل (ص 56)

(1517) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 94)



النصَّ المذكور, فصمم على التقليد, فهو كاذبٌ في دعواه الاقتداء بالإمام المذكور, وكاذبٌ في تقليده, بل هو متبع لهواه وعصبيته, والأئمة كلُّهم بريئون منه, فهو مع الأئمة بمنزلة أحبار أهل الكتاب مع أنبيائهم, فإنهم يدَّعون اتباعَ أنبيائهم مع أنَّ الأنبياء قد أمروهم باتباع محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان به ونصره, وهم يُكذبون النبيَّ ﷺ ويؤذونه, ويلزم من تكذيبهم للنبي ﷺ تكذيبُهم جميعَ الأنبياء, لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم قد آمن بالنبي ﷺ وأخذ الميثاق على أمته أن يصدقوا بمحمد ﷺ وينصروه, كما أخذ اللهُ تبارك وتعالى منهم الميثاق بذلك, فدعوى أحبار أهل الكتاب الذين كذَّبوا محمدا ﷺ كونَهم على دين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام كاذبة(1518), فموسى

(1518) قال أبو الهذيل العلاف: "أول ما تكلمتُ كان لي أقلُّ من خمس عشرة سنة، وكنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء، فبلغني أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم، فقلت لعمي: يا عم، امض بي إلى هذا اليهودي أكلمه، فقال لي: يا بني، هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة، أفمن جدك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه, فقلت: لا بد من أن تمضي بي إليه، وما عليك مني غلبني أو غلبته، فأخذ بيدي ودخلنا على اليهودي، فوجدته يقرر الناس الذين يكلمونه بنبوة موسى، ثم يجحد نبوة نبينا ﷺ فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على نبوة غيره فنقر به. قال: فدخلت عليه، فقلت له: أسألك أو تسألني؟ فقال لي: يا بني أو ما ترى ما أفعله بمشايخك؟ فقلت له: دع عنك هذا واختر، إما أن تسألني، أو أسألك. فقال: بل أسأل. أخبرني، أليس موسى نبي من أنبياء الله تعالى قد صحت نبوته، وثبت دليله، تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين، أحدهما: أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا محمد ﷺ وأمر باتباعه، وبشر به وبنبوته، فإن كان عن هذا تسألني فأنا مقر بنبوته، وإن كان موسى الذي سألتني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يأمرنا باتباعه، ولا بشر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته، بل هو عندي شيطان مخزى. فتحير لما ورد عليه ما قلته له, وقال لي: فما تقول في التوراة؟ قلت: أمر التوراة عندي أيضا على وجهين، إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبينا محمد ﷺ فهي التوراة الحق، وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق، وأنا غير مصدق بها. فقال لي: أحتاج أن أقول لك شيئا بيني وبينك، فظننت أنه يقول شيئا من الخير، فتقدمت إليه، فسارَّني وقال: أمك كذا وكذا، وأم من علمك، لا يكني. وقدَّرَ أني أثب به فيقول: قد وثبوا بي وشغبوا علي، فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أليس قد عرفتم مسألته إياي، وجوابي له؟ فقالوا: نعم. فقلت: أليس عليه أن يرد جوابي؟ قالوا: نعم. قلت: إنه لما سارني شتمني الشتم الذي يوجب الحد، وشتم من علمني، وإنما قدر أني أقوم أثب به، فيدعي أنا واثبناه وشغبنا عليه، وقد عرفتكم شأنه بعد انقطاعه. فأخذته الأيدي والأكف بالنعال، فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دَيْنٌ كثير، فتركه وخرج لما لحقه من الانقطاع". [المنتظم لابن الجوزي 234/11 - 235 , والوافي للصفدي 107/5 - 108 , وقد ذكرها ابن الجوزي في أخبار الأذكياء (ص 133 - 134)]

قلت: ثم إني رأيت لابن العربي في "قانون التأويل" حكايةَ مناظرةٍ مماثلة لهذه, حضرها ابنُ العربي في بيت المقدس, جرت بين شيخه أبي بكر الفهري وحَبْرٍ من أحبار اليهود عُرف بالتستري, وهذا كلام ابن العربي في كتابه المذكور: (وكان لليهود بها حبر منهم يقال له: التستري، لَقِنًا فيهم، ذكيا بطريقهم... وقد حضرنا يوما مجلسا عظيما فيه الطوائف، وتكلم التستري الحبر اليهودي على دينه فقال: اتفقنا على أن موسى نبيٌّ مؤيَّد بالمعجزات، معلم بالكلمات، فمن ادعى أن غيره نبي فعليه الدليل. وأراد من طريق الجدال أن يرد الدليل في جهتنا حتى يطرد له المرام، وتمتد أطناب الكلام. فقال له الفهري:

وعيسى وجميعُ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بريئون من هؤلاء الأحبار, وهم مكذِّبون بجميع الأنبياء صلوات الله عليهم, وهكذا شأنُ مَن جَمَد على التقليد لأحدِ الأئمة الأربعة في مسألةٍ خالف رأيُ ذلك المجتهِد إحدى الأصولِ المذكورة, وعَلِمَ المقلِّدُ المذكورُ أنَّ رأيَ الإمام المزبور خالف أصولَ الشريعة, فصمم على التقليد, فهو كاذبٌ في دعواه التقليدَ, ومخالفٌ لإمامه, بل هو مخالف للأئمة الأربعة, لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم قد حذر أصحابَه من مخالفة الأصول الشرعية المذكورة, فالأئمة الأربعة بريئون منه وهو بريء منهم, وهو مبتدع متبع لهواه ضال مضل, لا يشك كلُّ مسلم في ذلك)[1519].

وقال القاسمي في "قواعد التحديث" وأبو البركات الآلوسي في "جلاء العينين" : (قال الشيخ الأكبر قدس الله سره في فتوحاته المكية في فصل صلاة الكسوف: "فإن أخطأ المجتهد فهو بمنزلة الكسوف الذي في غيبة المكسوف, فلا وزر عليه, وهو مأجور, وإن ظهر له النص وتركه لرأيه أو لقياسه فلا عذر له عند الله, وهو مأثوم, وهو الكسوف الظاهر الذي يكون له الأثر المقرر عند علماء هذا الشأن, وأكثر ما يكون هذا في الفقهاء المقلِّدين لمن قالوا لهم لا تقلدونا واتبعوا الحديث إذا وصل إليكم المعارض لكلامنا فإن الحديث مذهبنا وإن كنا لا نحكم بشيء إلا بدليل يظهر لنا في نظرنا أنه دليل وما يلزمنا غير ذلك ولكن ما يلزمكم اتباعُنا ولكن يلزمكم سؤالُنا, وفي كل وقت في النازلة الواحدة قد يتغير الحكم عند المجتهدين, ولهذا كان يقول مالك إذا سئل في نازلة: هل وقعت؟ فإن قيل: لا, يقول: لا أفتي, وإن قيل: نعم أفتى بذلك الوقت بما أعطاه دليله, فأبَتِ المقلدة من الفقهاء أن توفي حقيقةَ تقليدِها لإمامها باتباعها الحديثَ عن أمر إمامها, وقلدته في الحكم مع وجود المعارض, فعصت الله في قوله {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ}, وعصت الرسول في قوله {فَاتَّبِعُونِي}, وعصت إمامَها في قوله "خذوا بالحديث إذا بلغكم واضربوا بكلامي الحائط", فهؤلاء الفقهاءُ في كسوفٍ دائم سرمد عليهم إلى يوم القيامة, فيتبرأ منهم اللهُ ورسولُه والأئمة, فانظر مع من يُحشر مثلُ هؤلاء" انتهى كلام الشيخ الأكبر قدس سره بحروفه)[1520].

إن أردت موسى الذي أيد بالمعجزات وعلم الكلمات وبشر بأحمد، فقد اتفقنا عليه معكم، وآمنا به وصدقناه، وان أردت به موسى آخر فلا نعلم ما هو. فاستحسن ذلك الحاضرون وأطنبوا في الثناء عليه، وكانت نكتة جدلية عقلة قوية، فبهت الخصم وانقضى الحكم). قانون التأويل (ص 437 - 438)

(1519) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 90 - 91)

(1520) قواعد التحديث (ص 280) , وجلاء العينين (ص 197 - 198)

ولهذا فقد هجا القومَ ابنُ القيم في قصيدته النونية فقال:

يا قومُ واللهِ العظيم كذبتُمُ ... وأتيتم بالزور والبهتان

ونسبتُمُ العلماءَ للأمر الذي ... هم منه أهلُ براءةٍ وأمان

والله ما أَوْصوكُم أن تتركوا ... قولَ الرسول لقولهم بلسانِ

كلا ولا في كُتْبهم هذا بَلى ... بالعكس أوصوكم بلا كتمان

إذ قد أحاط العلم مِنهمْ أنهم ... ليسوا بمعصومين بالبرهان

كلا وما منهمْ أحاط بكل ما ... قد قاله المبعوث بالقرآن

فلذاك أوصوكمْ بأن لا تجعلوا ... أقوالَهم كالنص في الميزان

لكنْ زنوها بالنصوص فإن تُوَا ... فِقْها فتلك صحيحة الأوزان

لكنكم قدمتمُ أقوالَهم ... أبدا على النص العظيم الشَّانِ

والله لا لوصية العلماء نَفَّ ... ذْتُمْ ولا لوصية الرحمن

ورَكِبْتُمُ الجهلين ثم تركتُمُ النَّ ... صَّيْن مَعْ ظلمٍ ومَعْ عدوان[1521]

قال الشيخ محمد خليل هراس في شرحها: (يُقسِم المؤلف بالله العظيم أنَّ هؤلاء المقلِّدة المتباكين على حرمة الأئمة ومذاهبهم قد كذبوا على هؤلاء الأئمة ونسبوهم إلى ما هم منه براء من دعوة الناس إلى الأخذ بمذاهبهم دون نظرٍ في أدلتها من الكتاب والسنة, والله سبحانه ما أمرنا في كتابه أن نترك قولَ الرسول لقول أحدٍ من الناس, بل قال سبحانه: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}, وقال: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}, وكذلك الأئمة رحمهم الله لم يَدَّعِ أحدٌ منهم أنَّ مذهبه هو الحق الذي يجب اتباعُه, بل صح عنهم جميعا أنهم يبرأون إلى الله من كل قولٍ لهم يخالف الحديثَ, وقد صح عن الشافعي رحمه الله أنه قال: "إذا جاء الحديث يخالف ما قلناه فخذوا به ودعوا ما قلناه", وورد عن مالك رحمه الله أنه قال: "كل إنسان يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر", وأشار إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم, وصح عن أحمد أنه قال: "لا يحل لأحد أن يأخذ بشيء من أقوالنا حتى يعلم من أين قلناه". وهذا هو اللائق بهم رحمهم الله, فإنهم يعلمون أنهم ليسوا بمعصومين, بل هم مجتهدون يصيبون ويخطئون, ويعلمون كذلك أنَّ أحدا منهم لم يُحِطْ علما بكل ما قاله الرسولُ ﷺ, فلذلك جاءت وصيتُهم جميعا بأن لا تُجعل أقوالُهم مساويةً للنص في الميزان, بل يجب أن توزن بالنصوص, فإن وافقتها فهي صحيحة, وإلا وجب اتباع النص.

(1521) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (ص 420 - 422)

قال: لكنكم بالرغم من أمر الله لكم أن لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ومن وصية الأئمة لكم أن لا تقدموا آراءَهم ومذاهبَهم على قول الله وحديث رسوله ﷺ, قد خالفتم هذا كلَّه وقدَّمتم أقوالَهم على النصوص الصريحة من الكتاب والسنة, فلا أنتم امتثلتم أمرَ ربكم بالوقوف عندما جاء به الرسولُ عليه السلام, ولا أنتم نفذتم وصيةَ العلماء بترك أقوالهم إذا ظهر مخالفتُها لصريح النص, ورَكِبْتُم الجهلين, جهلكم بالحق الذي يجب اتباعُه والإيمان به, وجهلكم أنكم تجهلونه, وهذا هو الجهلُ المركب, ثم تركتم النصين من الكتاب والسنة ظلما وعدوانا)[1522].

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (قولهم: "إن الله - سبحانه وتعالى - أثنى على السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وتقليدُهم هو اتباعُهم بإحسان" فما أصدقَ المقدمة الأولى، وما أكذبَ الثانية، بل الآية من أعظم الأدلة ردا على فرقة التقليد, فإنَّ اتباعَهم هو سلوكُ سبيلِهم ومنهاجهم، وقد نَهَوا عن التقليد وكونِ الرجلِ إمَّعَةً[1523]، وأخبروا أنه ليس من أهل البصيرة، ولم يكن فيهم -ولله الحمد- رجل واحد على مذهب هؤلاء المقلدين، وقد أعاذهم الله وعافاهم مما ابتلى به مَن يَرُد النصوصَ لآراء الرجال وتقليدها؛ فهذا ضدُّ متابعتهم، وهو نفسُ مخالفتِهم؛ فالتابعون لهم بإحسان حقا هم أولو العلم والبصائر الذين لا يقدمون على كتاب الله وسنة رسوله رأيا ولا قياسا ولا معقولا ولا قولَ أحدٍ من العالمين، ولا يجعلون مذهبَ رجلٍ عيارا على القرآن والسنن؛ فهؤلاء أتباعُهم حقا، جعلنا الله منهم بفضله ورحمته.

يوضحه أنَّ أتباعَهم لو كانوا هم المقلِّدين الذين هم مُقِرُّون على أنفسهم وجميعُ أهل العلم أنهم ليسوا من أولي العلم, لكان ساداتُ العلماء الدائرون مع الحجة ليسوا من أتباعهم،

(1522) شرح الكافية الشافية 253/1 - 255

(1523) كان عبد الله بن مسعود يقول: "اغد عالما أو متعلما ولا تغد إمعة فيما بين ذلك". قال ابن وهب: فسألت سفيان عن الإمعة، فحدثني عن أبي الزعراء عن أبي الأحوص عن ابن مسعود، قال: "كنا نعد الإمعة في الجاهلية الذي يدعى إلى الطعام فيذهب معه بغيره, وهو فيكم اليوم المحقب دينه الرجال". [جامع بيان العلم 983/2]

قال الفلاني في إيقاظ الهمم (ص 37) : (قال أبو عبيد: أصل الإمعة هو الرجل الذي لا رأي له ولا عزم, فهو يتابع كلَّ أحدٍ على رأيه ولا يثبت على شيء, والمحقب الناس دينه الذي يتبع هذا وهذا).

قال ابن عبد البر: (وقال علي بن أبي طالب ﷺ لكميل بن زياد النخعي - وهو حديث مشهور عند أهل العلم يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم - : يا كميل بن زياد، إن هذه القلوب أوعية, فخيرها أوعاها للخير، والناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا إلى ركن وثيق). جامع بيان العلم وفضله 984/2 . وانظر: الاعتصام للشاطبي 332/3 . (ز)

والجهالُ أسعدَ باتباعِهم منهم، وهذا عينُ المحال، بل من خالف واحدا منهم للحجة فهو المتبعُ له، دون من أخذ قولَه بغير حجة، وهكذا القولُ في أتباع الأئمة - رضي الله عنهم - , معاذ الله أن يكونوا هم المقلِّدين لهم الذين يُنزِلون آراءَهم منزلةَ النصوص، بل يتركون لها النصوصَ, فهؤلاء ليسوا من أتباعهم، وإنما أتباعُهم من كان على طريقتهم واقتفى منهاجَهم.

ولقد أنكر بعضُ المقلِّدين على شيخ الإسلام في تدريسه بمدرسة ابن الحنبلي, وهي وقفٌ على الحنابلة، والمجتهدُ ليس منهم، فقال: إنما أتناول ما أتناوله منها على معرفتي بمذهب أحمد، لا على تقليدي له، ومِن المُحالِ أن يكون هؤلاء المتأخرون على مذهب الأئمة دون أصحابهم الذين لم يكونوا يقلدونهم، فأتبعُ الناسِ لمالكٍ ابنُ وهبٍ وطبقتُه مِمَّن يُحكم الحجة وينقاد للدليل أين كان، وكذلك أبو يوسف ومحمد أتبعُ لأبي حنيفة من المقلِّدين له مع كثرة مخالفتهما له، وكذلك البخاري ومسلم وأبو داود والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبعُ له من المقلِّدين المحض المنتسبين إليه، وعلى هذا فالوقفُ على أتباع الأئمةِ, أهلُ الحُجَّة والعلمِ أحقُّ به من المقلِّدين في نفس الأمر)[1524].

قال السيوطي: (وقد كنت أجبتُ بمثلِ هذا الجواب قبل أن أقف عليه لَمَّا قيل لي مثلُ ذلك في العام الماضي, واستَنَدْتُ إلى أنَّ ابنَ الصَّبَّاغ وَلِيَ تدريسَ الشافعية بالنظامية, وهو موصوفٌ بالاجتهاد المطلَق, وابن عبد السلام ولي تدريسَ الشافعية بالصالحية وبالظاهرية, وابنُ دقيق العيد ولي تدريس المدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي وغيرها من المدارس الموقوفة على الشافعية, وكذلك السبكي والبُلْقِيني, كلٌّ قد ولي مدارس الشافعية, مع القطع بأنهم مجتهدون بقولهم وشهادةِ الناس لهم)[1525].

وقد نقل صاحبُ "التقرير والتحبير" عن فاضلٍ مُتأخِّر قوله: لا يصح للعامي مذهبٌ ولو تمذهب به, لأنَّ المذهب إنما يكون لمن له نوعُ نظرٍ واستدلالٍ وبَصَرٍ بالمذاهب على حسبه أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامِه وأقوالَه، وأمَّا مَن لم يتأهل لذلك ألبتة بل قال: أنا حنفي أو شافعي أو غير ذلك, لم يَصِرْ كذلك بمجرد القول, كما لو قال: أنا فقيهٌ أو نحوي أو كاتب, لم يصر كذلك بمجرد قوله, يوضحه أنَّ قائله يَزعُم أنه متبع لذلك الإمامِ,

---

(1524) إعلام الموقعين 542/3 - 543

(1525) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 80)

سالكٌ طريقَه في العلم والمعرفة والاستدلال, فأما مع جهله وبُعده جدا عن سيرة الإمام وعلمه بطريقه, فكيف يَصِحُّ له الانتسابُ إليه إلا بالدعوى المجردة والقولِ الفارغ من المعنى اهـ[1526].

قلت: ولهذا لما نَقِم الشيخ عبد الله البوتاني على الشيخ أبي عمر المقدسي دعاءَه للسلطان: "اللهم أصلح عبدَك الملك العادل سيف الدين أبا بكر بن أيوب", فقال: (يقول لهذا الظالمِ العادلُ, لا صليتُ معه)[1527], قال أبو شامة المقدسي: (عُذْرُ الشيخ أبي عمر أنَّ هذا قد جرى مجرى الأعلام العادل الكامل الأشرف ونحوه, كما يقال: سالم وغانم ومسعود ومحمود, وقد يكون ذلك على الضِّدِّ والعكسِ في هذه الأسماء, فلا يكون سالما ولا غانما ولا مسعودا ولا محمودا, وكذلك اسمُ العادل ونحوه من أسماء الملوك وألقابهم والتجار وغيرهم, كما يقال: شمس الدين وبدر الدين وعز الدين وتاج الدين ونحو ذلك[1528], قد يكون معكوسا على الضد والانقلاب, **ومثله الشافعي والحنبلي وغيرهم**, وقد تكون أعمالُه ضدَّ ما كان عليه إمامُه الأول من الزهد والعبادة ونحو ذلك, وكذلك العادل يدخل إطلاقه على المشترك, والله أعلم)[1529].

ومن شعر الأمير الصنعاني:

تَسمَّى بنور الدين وهو ظَلامُهُ ... وهذا بشمس الدين وهو له خَسْفُ

وذا شَرَفُ الإسلام يدعوه قومُه ... وقد نالهم مِن جَوره كلَّهم عَسْفُ

رويدك يا مسكينُ سوف ترى غدا ... إذا نُصِب الميزان وانتشر الصحف

بماذا تُسمَّى هل سعيدا وحَبَّذا ... أو اسمَ شقيٍّ بئس ذا ذلك الوصف[1530]

(الفرق بين تجريد متابعة المعصوم وإهدار أقوال العلماء وإلغائها)

ثم اعلم أن تجريد المتابعة للنبي المعصوم ﷺ والمنع من تقليد غيره - على الوجه المتقدم بيانه - لا يستلزم اطراحَ كلام العلماء وإلغائه وعدم الانتفاع به.

(1526) التقرير والتحبير 351/3 . ثم تبين لي أن الفاضل المتأخر هو ابن القيم, وكلامه في "إعلام الموقعين" 203/6 - 204 . (ز)

(1527) في "لسان الحكام" للقاضي ابن الشِّحْنة (ص 416) : (ومن قال: إن السلطان في زماننا عادل- يكفر, لأنه جائر, ومن سمى الجور عدلا يكفر, كذا قال الإمامُ عَلَم الهدى أبو المنصور الماتريدي, وقال بعضهم: لا يكفر). وفي "مجمع الأنهر" 697/1 : (قيل: لا يكفر, لأنَّ له تأويلا, وهو أن يقول: أردت أنه عادل عن غيرنا, أو هو عادل عن طريق الحق, هذا إذا لم يرد به حقيقة اللفظ, أما إذا أراد به حقيقة اللفظ فيكفر عند الكل, فلا يكفي عدلُه في قضيةٍ جزئية, لأن في العرف لا يطلق العدل إلا على من استمر على وتيرة الشروع بين الرعايا). وانظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار 149/2 - 150

(1528) انظر: تغريب الألقاب العلمية / المجموعة العلمية لبكر أبو زيد (ص 303 - 306)

(1529) البداية والنهاية لابن كثير 60/13

(1530) تغريب الألقاب العلمية / المجموعة العلمية لبكر أبو زيد (ص 307)



قال ابن القيم في كتاب "الروح" : (الفرق بين تجريد متابعة المعصوم وإهدار أقوال العلماء وإلغائها: أنَّ تجريد المتابعة أن لا تُقدِّم على ما جاء به قولَ أحدٍ ولا رأيَه, كائنا من كان, بل تنظر في صحة الحديث أوَّلا, فإذا صح لك نظرتَ في معناه ثانيا, فإذا تبين لك لم تَعدِلْ عنه ولو خالفك من بين المشرق المغرب, ومعاذ الله أن تتفق الأمةُ على مخالفة ما جاء به نبيُّها, بل لا بد أن يكون في الأمةِ من قال به ولو لم تَعْلَمْه, فلا تجعل جهلَك بالقائل به حجةً على الله ورسوله[1531], بل اذهب إلى النص ولا تَضعُف, واعلم أنه قد قال به قائلٌ قطعا ولكن لم يصل

(1531) قال ابن القيم في بيان أصول فتاوى الإمام أحمد: (لم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثيرٌ من الناس إجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك الشافعي أيضا نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماع، ولفظه: ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه، ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك، هذا لفظه. ونصوص رسول الله - ﷺ - أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة **أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص**؛ فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده). إعلام الموقعين 53/2 - 54

قال: (فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: "ثبت عن النبي - ﷺ - أنه قال كذا وكذا", يقول: من قال بهذا؟ ويجعل هذا دفعا في صدر الحديث، أو يجعل جهله بالقائل به حجة له في مخالفته وترك العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحل له دفع سنن رسول الله - ﷺ - بمثل هذا الجهل، وأقبح من ذلك عذره في جهله؛ إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة، وهذا سوء ظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله - ﷺ -، وأقبح من ذلك عذره في دعوى هذا الإجماع، وهو جهله وعدم علمه بمن قال بالحديث، **فعاد الأمر إلى تقديم جهله على السنة**، والله المستعان. ولا يعرف إمام من أئمة الإسلام ألبتة قال: لا نعمل بحديث رسول الله - ﷺ - حتى نعرف من عمل به، فإن جهل من بلغه الحديث من عمل به لم يحل له أن يعمل به كما يقول هذا القائل). إعلام الموقعين 180/6

وقال أيضا: (إنَّ عِلْمَ المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهلُ عليه بكثيرٍ مِن علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم؛ وهذا إن لم يكن متعذرا فهو أصعب شيء وأشقه إلا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحيلنا الله ورسوله على ما لا وصولَ لنا إليه ويترك الحوالة على كتابه وسنة رسوله اللذين هدانا بهما، ويسرهما لنا، وجعل لنا إلى معرفتهما طريقا سهلة التناول من قرب؟ ثم ما يدريه فلعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم، وليس عدم العلم بالنزاع علما بعدمه، فكيف يقدم عدم العلم على أصل العلم كله؟ ثم كيف يسوغ له ترك الحق المعلوم إلى أمر لا علم له به, وغايته أن يكون موهوما، وأحسن أحواله أن يكون مشكوكا فيه شكا متساويا أو راجحا؟ ثم كيف يستقيم على هذا رأي من يقول: انقراض عصر المجمعين شرط في صحة الإجماع, فما لم ينقرض عصرهم فلمن نشأ في زمنهم أن يخالفهم، فصاحب هذا السلوك لا يمكنه أن يحتج بالإجماع حتى يعلم أن العصر انقرض ولم ينشأ فيه مخالف لأهله؟ وهل أحال الله الأمة في

إليك، هذا مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم واعتقاد حرمتهم وأمانتهم واجتهادهم في حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر والأجرين والمغفرة، ولكن لا يُوجب هذا إهدارَ النصوص وتقديمَ قولِ الواحد منهم عليها بشبهة أنه أعلمُ بها منك، فإن كان كذلك فمن ذهب إلى النص أعلمُ به منك، فهلا وافقته إن كنت صادقا، فمن عرض أقوالَ العلماء على النصوص ووزنها بها وخالف منها ما خالف النص، لم يُهدِر أقوالَهم ولم يَهضِم جانبَهم، بل اقتدى بهم، فإنهم كلَّهم أمروا بذلك، فمُتَّبِعُهم حقا مَن امتثل ما أوصوا به لا من خالفهم، فخلافُهم في القول الذي جاء النصُّ بخلافه أسهلُ من مخالفتهم في القاعدة الكلية التي أمروا ودعوا إليها من تقديم النص على أقوالهم.

ومن هنا يتبين الفرقُ بين تقليد العالِم في كل ما قال، وبين الاستعانة بفهمه والاستضاءة بنور علمه، فالأولُ يأخذ قولَه من غير نظرٍ فيه ولا طلَبٍ لدليله من الكتاب والسنة، بل يجعل ذلك كالحبل الذي يلقيه في عنقه يقلده به، ولذلك سمي تقليدا، بخلاف ما استعان بفهمه واستضاء بنور علمه في الوصول إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه[1532]، فإنه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأول، فإذا وصل إليه استغنى بدلالته عن الاستدلال بغيره، فمن

الاهتداء بكتابه وسنة رسوله على ما لا سبيل لهم إليه ولا اطلاع لأفرادهم عليه؟ وترك إحالتهم على ما هو بين أظهرهم حجة عليهم باقية إلى آخر الدهر متمكنون من الاهتداء به ومعرفة الحق منه، وهذا من أمحل المحال، وحين نشأت هذه الطريقة تولد عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول، وانفتح باب دعواه، وصار من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا احتج عليه بالقرآن والسنة قال: هذا خلاف الإجماع. وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام، وعابوا من كل ناحية على من ارتكبه، وكذبوا من ادعاه؛ فقال الإمام أحمد -ﷺ- في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغنا. وقال في رواية المروزي: كيف يجوز للرجل أن يقول: "أجمعوا"؟ إذا سمعتهم يقولون: "أجمعوا" فاتهمهم، لو قال: "إني لم أعلم مخالفا" كان. وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب، ما علمه أن الناس مجمعون؟ ولكن يقول: "ما أعلم فيه اختلافا" فهو أحسن من قوله إجماع الناس. وقال في رواية أبي الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا). إعلام الموقعين 558/3 - 559

وقد قال أبو الحسن السندي في حواشيه على "فتح القدير" : (إن قول العلماء يحتاج في ثبوته وصحته وكونه يصلح للعمل به إلى الكتاب والسنة، حتى إن ما خالف الكتاب والسنة ولا يوافقهما يرد، أولا ترى كتب الفقهاء يقولون في كل قول وحكم: لقول الله عز وجل أو لقول رسول الله ﷺ، فكيف يحتاج العمل بالكتاب والسنة إلى قول العلماء، وهل هذا إلا شبه الدور الممنوع وقلب للمعقول ونقض للأصول وجعل الفروع أصلا والأصل فرعا). إيقاظ الهمم (ص 62) ، وانظر: هامش كتاب "الرسالة" للشافعي (ص 425)

(1532) قلت: وهذه طريقة السلف، فقد قال الشاطبي: (إن الصحابة رضي الله عنهم لم يأخذوا أقوالَ الرجال في طريق الحق إلا من حيث هم وسائلُ للتوصلِ إلى شرع الله، لا من حيث هم أصحاب رتب أو كذا أو كذا). الاعتصام 336/3 - 337 . (ز)

استدل بالنجم على القبلة فإنه إذا شاهدها لم يَبْقَ لاستدلاله بالنجم معنًى، قال الشافعي: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله لم يكن له أن يدعها لقول أحد)[1533].

وقال ابن عبد البر: (واعلم أن من عني بحفظ السنن والأحكام المنصوصة في القرآن، ونظر في أقاويل الفقهاء فجعله عونا له على اجتهاده، ومفتاحا لطرائق النظر، وتفسيرا لجمل السنن المحتملة للمعاني، ولم يقلد أحدا منهم تقليدَ السنن التي يجب الانقيادُ إليها على كل حالٍ دون نظر، ولم يُرِحْ نفسَه مما أخذ العلماءُ به أنفسَهم من حفظ السنن وتدبرها واقتدائهم في البحث والتفهم والنظر، وشكر لهم سعيَهم فيما أفادوه ونبهوا عليه، وحَمِدهم على صوابهم الذي هو أكثرُ أقوالهم، ولم يُبرئهم من الزلل كما لم يبرئوا أنفسَهم منه[1534]، فهذا هو الطالب المتمسك بما عليه السلفُ الصالح، وهو المصيبُ لحظه والمعاين لرشده والمتبع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم وهدي صحابته رضي الله عنهم وعمن اتبع بإحسانٍ آثارَهم، ومن أعفى نفسَه من النظر وأضرب عما ذكرنا وعارض السنن برأيه ورام أن يردها إلى مبلغ نظره فهو ضالٌّ مضل، ومن جهل ذلك كلَّه أيضا وتقحَّم في الفتوى بلا علم، فهو أشد عمى وأضل سبيلا)[1535].

قلت: وقد طولنا الكلام في مسألة التقليد هنا، وإن كان حقُّها أن تُذكَر في المبدأ الرابع، لما لها من الاتصال الوثيق بثمرة هذا العلم وغايته، التي يرجع حاصلُها إلى الانفكاك عن التقليد ومجاوزة طوره لحيازة منصب الاجتهاد والتفقه في الدين، ولذلك قال الذهبي في "زغل العلم": (أصول الفقه لا حاجةَ لك به يا مقلِّدُ، ويا من يَزعُم أنَّ الاجتهادَ قد انقطع وما بَقِي مجتهدٌ، ولا فائدةَ في أصول الفقه إلا أن يَصِيرَ مُحَصِّلُه مجتهِدا به، فإذا عرفه ولم يَفُكَّ تقليدَ إمامِه، لم يصنع شيئا، بل أتعب نفسَه، وركَّب على نفسه الحجةَ في مسائل، وإن كان يقرأ لتحصيل الوظائف ولِيُقال، فهذا من الوبال، وهو ضربٌ مِن الخبال)[1536]. لكن المناسبة اقتضت إيرادَها حيث أوردناها.

وكان أصلُ الكلام في بيان وظيفةِ المجتهد وكونِ التشريع من خصائص الرب ﷻ.

(حاصل البحث أنه لا شرع إلا من عند الله تعالى ولا حكم إلا له ﷻ)

(1533) الروح (ص 264)

(1534) قال الماوردي: (لا مبرأ من سهو وزلل، ولا سليم من نقص أو خلل، ومن رام سليما من هفوة، والتمس بريئا من نبوة، فقد تعدى على الدهر بشططه، وخادع نفسه بغلطه، وكان من وجود بغيته بعيدا، وصار باقتراحه فردا وحيدا) اهـ. أدب الدنيا والدين (ص 336 - 337)

(1535) جامع بيان العلم 1139/2

(1536) زغل العلم (ص 41)

والذي تحصل من ذلك المبحث أن العالم لا يد له في التشريع, وإنما عمله النظر في الوحي لاستخراج الحكم الذي هو من تشريع الله, فانحصر نظره في طريق معرفة التشريع, الذي تستوي فيه أقدام الخلق جميعا عامتهم وعلماؤهم, وتجري على وفقه أفعالهم جميعا, تحقيقا للعبودية التي خلق الله لأجلها الخلقَ كافة.

قال الشوكاني في "أدب الطلب" : (مِن أهَمِّ ما يجب على طالب العلم تصوره عند الشروع, واستحضاره عند المباشرة, بل وفي كل وقتٍ من أوقات طلبه, مبتدئا أو منتهيا, متعلما وعالما, أن يقرر عند نفسِه أنَّ هذا العمل الذي هو بصدده, هو تحصيلُ العلم الذي شرعه الله لعباده والمعرفة لما تعبدهم به في مُحكَم كتابه وعلى لسان رسوله, والوقوف على أسرار كلام الله عز وجل ورسوله ﷺ. قال: ومثلُ هذا لا مدخلَ فيه لعصبيةٍ ولا مجالَ عنده لحمية, بل هو شيءٌ بيْن الله سبحانه وبيْن جميع عباده, تعبَّدَهم به تعبدا مطلقا أو مشروطا بشروط, وأنه لا يخرج عن ذلك فردٌ من أفرادهم, بل أقدامُهم متساويةٌ في ذلك, عالمُهم وجاهِلُهم, وشريفهم ووضيعهم, وقديمهم وحديثهم, ليس لواحدٍ منهم أنْ يدعي أنه غيرُ متعبَّد بما تعبد اللهُ به عبادَه أو أنه خارجٌ عن التكليف أو أنه غيرُ محكومٍ عليه بأحكام الشرع ومطلوبٍ منه ما طلبه الله من سائر الناس, فضلا عن أن يرتقي إلى درجة التشريع وإثبات الأحكام الشرعية وتكليف عباد الله سبحانه بما يصدر عنه من الرأي, فإنَّ هذا أمرٌ لم يكن إلا لله سبحانه لا لغيره من البشر كائنا من كان إلا فيما فوضه إلى رسله, وليس لغير الرسل في هذا مدخل, بل الرسلُ أنفسُهم متعبَّدون بما تعبدهم الله به, مكلَّفون بما كلفهم به, مطالَبون بما طلبه منهم[1537], وتخصيصُهم بأمورٍ لا

(1537) قال الشاطبي في "الاعتصام" : (اعلموا أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص الحجة بها أحدا دون أحد, وكذلك سائر الشرائع إنما وضعت لتكون حجة على جميع الأمم التي تنزل فيهم تلك الشريعة، حتى إن المرسلين بها صلوات الله عليهم داخلون تحت أحكامها. فأنت ترى أن نبينا محمدا ﷺ مخاطَبٌ بها في جميع أحواله وتقلباته، مما اختص به دون أمته، أو كان عاما له ولأمته، كقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ} إلى قوله تعالى: {خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ}، ثم قال تعالى: {لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ}، وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، وقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ}، إلى سائر التكاليف التي وردت على كل مكلف، والنبي ﷺ فيهم، فالشريعة هي الحاكمة على الإطلاق والعموم عليه وعلى جميع المكلفين، وهي الطريق الموصل والهادي الأعظم. ألا ترى إلى قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا}، فهو ﷺ أول من هداه الله بالكتاب والإيمان، ثم من اتبعه فيه والكتاب هو الهادي، والوحي المنزل عليه مرشد ومبين لذلك الهدي والخلق مهتدون بالجميع، ولما استنار قلبه وجوارحه ﷺ وباطنه وظاهره بنور الحق علما وعملا، صار هو الهادي الأول لهذه الأمة والمرشد الأعظم، حيث خصه

تكون لغيرهم لا يوجب خروجَهم عن كونهم كذلك, بل هم مِن جملة البشر ومن سائر العباد في التكليف بما جاؤوا به عن الله, وقد أخبروا بهذا وأخبر به اللهُ عنهم كما في غير موضعٍ من الكتاب العزيز ومن السنة المطهرة, وكما وقفنا عليه في التوراة والإنجيل والزبور مكرَّرا في كل واحدٍ منها, وإذا كان هذا حالَ الرسل عليهم الصلاة والسلام في التعبُّد بالأحكام الشرعية والتوقف في التبليغ على ما أمرهم الله تعالى بتبليغه, فلا يشرعون لعباده إلا ما أذن لهم الله به وأمرهم بإبلاغه, وليس لهم من الأمر شيءٌ إلا مجردُ البلاغ عن الله والتوسُّط بينه وبين عباده فيما شرعه لهم وتعبدهم به, كما هو معنى الرسول والرسالة لغة وشرعا عند من يعرف علم اللغة ومصطلح أهل الشرع, ولا ينافي هذا وقوعُ الخلاف بين أئمة الأصول في إثبات اجتهادِ الأنبياء ونفيه, فإنَّ الخلاف المحرَّر في هذه المسألة لفظيٌّ عند من أنصف وحَقَّق, فكيف بحال غيرهم من عباد الله ممن ليس هو من أهل الرسالة ولا جعله الله من أهل العصمة كالصحابة فالتابعين فتابعيهم من أئمة المذاهب فسائر حَمَلة العلم, فإنَّ مَن زعم أنَّ لواحدٍ من هؤلاء أنْ يُحدِث في شرع الله ما لم يكن فيه أو يتعبد عبادَ الله بما هو خارجٌ عن ما هو منه, فقد أعظم على الله الفرية, وتقول على الله تعالى بما لم يقل, وأوقع نفسَه في هوة لا ينجو منها, وطرحها في مطرح سوء, ووضعها في موضوع شر, ونادى على نفسه بالجهل والجرأة على الله تعالى والمخالفة لما جاءت به الشرائع وما أجمع عليه أهلُها, فإن هذه رتبة لم تكن إلا لله, ومنزلة لا ينزلها غيره,

---

الله دون الخلق بإنزال ذلك النور عليه، واصطفاه من جملة من كان مثله في الخلقة البشرية اصطفاء أزليا ، لا من جهة كونه بشرا عاقلا . مثلا . لاشتراكه مع غيره في هذه الأوصاف، ولا لكونه من قريش . مثلا . دون غيرهم، وإلا لزم ذلك في كل قرشي، ولا لكونه من بني عبد المطلب ولا لكونه عربيا، ولا لغير ذلك، بل من جهة اختصاصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه فصار خلقه القرآن، حتى قيل فيه: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ}، وإنما ذلك لأنه حكم الوحي على نفسه، حتى صار في علمه وعمله على وفقه، فكان الوحي حاكما وافق قابلا مذعنا ملبيا نداءه، واقفا عند حكمه، وهذه الخاصية كانت من أعظم الأدلة على صدقه فيما جاء به، إذ قد جاء بالأمر وهو مؤتمر، وبالنهي وهو منته، وبالوعظ وهو متعظ، وبالتخويف وهو أول الخائفين، وبالترجية وهو سائق دابة الراجين. وحقيقة ذلك كله جعله الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه، ودلالة له على الصراط المستقيم الذي سار عليه ﷺ، وبذلك صار عبدا لله حقا، وهو أشرف اسم تسمى به العباد، فقال الله تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا}، {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ}، {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا}، وما أشبه ذلك من الآيات التي وقع مدحه فيها بصفة العبودية. وإذا كان ذلك كذلك فسائر الخلق حريون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم ومنارا يهتدون بها إلى الحق، وشرفهم إنما يثبت بحسب ما اتصفوا به من الدخول تحت أحكامها والعمل بها قولا واعتقادا وعملا، لا بحسب عقولهم فقط، ولا بحسب شرفهم في قومهم فقط، لأن الله تعالى إنما أثبت الشرف بالتقوى لا غيرها, لقوله تعالى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}، فمن كان أشد محافظة على اتباع الشريعة فهو أولى بالشرف والكرم، ومن كان دون ذلك لم يمكن أن يبلغ في الشرف مبلغ الأعلى في اتباعها، فالشرف إذا إنما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة). الاعتصام 3/308 - 311



ولا يدعيها سواه, فمن ادعاها لغيره تصريحا أو تلويحا فقد أدخل نفسَه في باب من أبواب الشرك, وكان ذلك هو الفائدة التي استفادها من طلبه والربح الذي ربحه من تعبه ونصبه, وصار اشتغاله بالعلم جناية عليه ومحنة له ومصيبة أصاب بها نفسَه, وبليةً قادها إليها, ومعصيةً كان عنها بالجهل وعدم الطلب في راحة, وهكذا من لم يحسن لنفسه الاختيار ولا سلك فيها مسالك الأبرار ولا اقتدى بمن أمر الله الاقتداء به من أهل العلم الذين جعلهم محلا لذلك ومرجعا.

فإذا تقرر لك هذا وعلمت بما فيه من الضرر العظيم الذي يمحق بركة العلم ويشوه وجهه ويصيره بعد أن كان من العبادات التي لا تشبهها طاعة ولا تماثلها قربة معصية محضة وخطيئة خالصة, تبين لك نفعُ ما أرشدتك إليه من تحري الإيمان الذي من أعظم أركانه وأهم ما يحصله لك أن تكون مُنصِفا غير متعصب في شيء من هذه الشريعة, فإنها وديعةُ الله عندك وأمانتُه لديك, فلا تخُنْها وتمحق بركتها بالتعصب لعالِمٍ من علماء الإسلام, بأن تجعلَ ما يصدُر عنه من الرأي ويروى له من الاجتهاد حجةً عليك وعلى سائر العباد, فإنك إن فعلتَ ذلك كنت قد جعلته شارعا لا متشرعا, مكلِّفا لا مكلَّفا, ومتعبدا لا متعبدا, وفي هذا من الخطر عليك والوبال لك ما قدمناه, فإنه وإنْ فَضَلَك بنوعٍ من أنواع العلم وَفَاقَ عليك بمدرك من مدارك الفهم, فهو لم يَخرُج بذلك عن كونه محكوما عليه متعبدا بما أنت متعبد, فضلا عن أن يرتفع عن هذه الدرجة إلى درجةٍ يكون رأيُه فيها حجةً على العباد واجتهادُه لديها لازما لهم, بل الواجبُ عليك أن تعترف له بالسبق وتُقِرَّ له بعُلُوِّ الدرجة اللائقة به في العلم معتقِدا أن ذلك الاجتهادَ الذي اجتهده والاختيار الذي اختاره لنفسه بعد إحاطته بما لا بد منه هو الذي لا يجب عليه غيرُه ولا يلزمه سواه, لما ثبت في الصحيح عنه ﷺ من طرق أنه "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر", وفي خارج الصحاح من طرق أنه "إذا أصاب فله عشرة أجور", وقد صححه الحاكم في المستدرك, وفضلُ الله واسع وعطاؤه جَمٌّ, وليس لك أن تعتقد أن صوابَه صوابٌ لك أو خطأه خطأ عليه, بل عليك أن توطن نفسك على الجد والاجتهاد والبحث بما يدخل تحت طوقك وتحيط به قدرتك حتى تَبْلُغَ إلى ما بلغ إليه مِن أخذ الأحكام الشرعية من ذلك المعدن الذي لا معدن سواه, والموطن الذي هو أول الفكر وآخر العمل, فإنْ ظَفِرتَ به فقد تدرجت من هذه البداية إلى تلك النهاية, وإنْ قصَّرت عنه لم تكن ملوما بعد أن



قررت عند نفسك وأثبتَّ في تصورك أنه لا حجة إلا لله، ولا حكم إلا منه، ولا شرع إلا ما شرعه)[1538].

ولهذا قال الشيخ محمد الحجوي في كتابه "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي": (بالوفاة النبوية انتهى تاريخ التشريع الإسلامي، ولم يبق بعدُ إلا تاريخُ الفقه، وهو التفريع والاستنباط من الأصول التي أتى بها الرسولُ عليه السلام، **وتلك التفاريع كامنة في تلك الأصول**، فبعد الأصول النبوية لم يبق تشريعٌ، إذ تمت الشريعة بقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} الآية، ولهذا كان موضوع كتابي هذا تاريخ الفقه الإسلامي)[1539].

وقال الشيخ محب الدين الخطيب: (النبي ﷺ هو وحده المعصوم في هذه الأمة، ولا معصوم فيها غيره، وهو وحده ﷺ مصدر التشريع، بما أنزل الله عليه في الكتاب وما ثبت عنه في صحيح السنة {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى}، وهذا الوحي انقطع بالتحاقه بالرفيق الأعلى، فانقطع التشريعُ بذلك، فلا تشريعَ بعده ولا معصومَ غيره)[1540].

قلت: ومعنى انتهاء تاريخ التشريع، هو انتهاء تاريخ نصب دلائل الشرع، لأن الكتاب والسنة هما أدلة الشرع الذي هو حكم الرب تعالى المعبَّرُ عنه بالخطاب، وبوفاة النبي ﷺ انقطع الوحي، وقد كان ذلك بعد تمام البلاغ والرسالة، ومن رحمة الله تعالى ولطفه بعباده أنه أودع الكتاب والسنة شرعَه الصالحَ لكل زمان ومكان، ووظيفةُ الفقهاء خلفاء النبي ﷺ هي النظر في الكتاب والسنة لاستخراج أحكام الرب ﷻ في الوقائع والنوازل وما يتعلق بأفعال المكلَّفين.

ولهذا قال الجويني في حد المفتي: (هو المتمكن من درك أحكام الوقائع على يسير من غير معاناةِ تعلُّم)[1541].

وقال الشيخ محمد الحجوي: (كل المجتهدين كان يقصد غاية واحدة، وهي استنباطُ أحكامِ الوقائع من القرآن والسنة على ما يقتضيه روحُ التشريع الإسلامي، متوخين الوصولَ إلى مراد الشارع، لا قصدَ لواحدٍ منهم سوى هذا)[1542].

(1538) أدب الطلب (ص 30 - 33)

(1539) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 74/1 (هامش).

(1540) مقدمة مؤتمر النجف (ص 6)

(1541) الغياثي (ص 403)

(1542) الفكر السامي 279/1

قلت: وتلك الأحكام هي شرع الله تعالى، فما كان من الأحكام قطعيا فنسبته إلى الشرع قطعية، وما كان مظنونا فلا يُقطع بكونه هو الشرع، فالفقيه عندما يجتهد يظن إصابة الحق وإدراكَ الشرع ولا يقطع، كما قد سلف.

قال العز بن عبد السلام: (مآخذُ الحقِّ والصواب موجودةٌ في السنة والكتاب، فمِن ذلك ما هو محكَمٌ ظاهرٌ لا يقع فيه خطأ، ومنه ما هو متشابه قابلٌ للخطأ والصواب)[1543].

ولهذا لما سئل سحنون: أيسع العالمَ أن يقول: لا أدري فيما يدري؟ قال: "أمَّا فيه كتابٌ أو سنة بائنة فلا، وأما ما كان من هذا الرأي فإنه يسعه ذلك، لأنه لا يدري أمصيبٌ هو أم مخطئ"[1544].

قال الغزالي: (إنَّ لله تعالى في كل واقعةٍ حُكْمًا، حقُّ المجتهد أن يَتشوَّف إليه، وعليه أماراتٌ تُورِث غلبة الظن، وللظنون في العقول مسالكُ كما للعلوم، فهو كطالب القبلة بظنه، إن أصاب جهة القبلة فله أجران، وإن بنى على غلبة الظن ولم يُصِب فله أجرٌ واحد)[1545].

وفي "البحر المحيط" للزركشي: (قال أبو علي الطبري[1546] صاحب "الإيضاح"[1547] في "أصوله" : إن الله نصب على الحق عَلَما، وجعل لهم إليه طريقا، فمن أصابه فقد أصاب الحق، ومن أخطأه عُذِر بخطئه وأُجِرَ على قصده)[1548].

قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (قال: فكيف الاجتهاد؟

(1543) مقاصد الرعاية (ص 134 - 135)

(1544) جامع بيان العلم وفضله 758/1 , وتاريخ الإسلام للذهبي 248/17

(1545) المنخول (ص 565) , وانظر: الرسالة للشافعي (ص 497 - 498)

(1546) قال ابن خلكان: (أبو علي الحسن بن القاسم الطبري الفقيه الشافعي؛ أخذ الفقه عن أبي علي ابن أبي هريرة المقدَّم ذِكْرُه، وعلق عنه التعليقة المشهورة المنسوبة إليه، وسكن ببغداد ودرس بها بعد أستاذه أبي علي المذكور، وصنف كتاب "المحرر" في النظر، وهو أولُ كتابٍ صُنِّف في الخلاف المجرَّد، وصنف أيضا كتاب **"الإفصاح"** في الفقه، وكتاب "العدة" وهو كبيرٌ يدخل في عشرة أجزاء، وصنف كتابا في الجدل، وكتابا في أصول الفقه). وفيات الأعيان 76/2

(1547) هكذا هو في هذه النسخة، وكذا هو في الطبعة الأردنية للبحر المحيط (243/6)، وقد رأيتَ أن الذي في "وفيات الأعيان" **(الإفصاح)**، ومثله في "سير أعلام النبلاء" (63/16) , وقال الزركلي: (وأما كتابه في الفقه فرأيته في كتب يُعتمَد عليها ومنها كشف الظنون 211 (الإيضاح)، ولكن ابن قاضي شهبة في الطبقة الخامسة من كتابه (طبقات الشافعية – خ) قال: (أبو علي الطبري، صاحب الإفصاح، بالفاء والصاد المهملة) **فنفى كلَّ شك**) اهـ . من هامش كتاب الأعلام 210/2 .

(1548) البحر المحيط للزركشي 284/8

فقلت: إنَّ الله - جلَّ ثناؤُه - مَنَّ على العباد بعقول، فدلهم بها على الفرق بين المختلِف, وهداهم السبيل إلى الحق نصا ودلالة.

قال: فمَثِّلْ من ذلك شيئا.

قلت: نصب لهم البيتَ الحرام وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه وتأخيه إذا غابوا عنه, وخلق لهم سماء وأرضا وشمسا وقمرا ونجوما وبحارا وجبالا ورياحا, فقال: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ}, وقال: {وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ}, فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات.

فكانوا يعرفون بمنه جهة البيت بمعونته لهم وتوفيقِه إياهم بأن قد رآه من رآه منهم في مكانه وأخبر من رآه منهم من لم يره وأبصر ما يهتدى به إليه من جبل يقصد قصده أو نجم يُؤتم به وشمال وجنوب وشمس يعرف مطلعها ومغربها وأين تكون من المصلى بالعشي وبحور كذلك.

وكان عليهم تكلُّفُ الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم ليقصدوا قصدَ التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالَها, فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل بعد استعانة الله والرغبة إليه في توفيقه -: فقد أدَّوا ما عليهم.

وأبان لهم أنَّ فرضَه عليهم التوجهُ شطرَ المسجد الحرام والتوجه شطره لإصابة البيت بكل حال.

ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في الصواب إمكان من عاين البيت أن يقولوا نتوجه حيث رأينا بلا دلالة)[1549].

قلت: ومع هذا فالمقطوعُ به أن الحق والصوابَ الذي هو شرعُ الله لا يمكن أن يجتمع الفقهاءُ قاطبةً على عدم إصابته - قال الشافعي: (إنما تكون الغفلة في الفُرْقة, فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلةٌ عن معنَى كتابٍ ولا سنة ولا قياس إن شاء الله)[1550], وقال ابن القيم: (معاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به نبيُّها, بل لا بد أن يكون في الأمة من قال

(1549) الرسالة (ص 501 - 503)

(1550) السابق (ص 476)

به)[1551] - فلا بد أن يصيبَه واحدٌ منهم فأكثر, إذ قد عصم الله هذه الأمة من أن تجتمع على ضلالة[1552], قال الطوفي: (إن النبي ﷺ قطع برفع الخطأ عن إجماع الأمة فقال: "أمتي لا تجتمع على ضلالة", وتواتَرَ ذلك عنه التواترَ المعنوي)[1553], ولا ريب أن اتفاقهم على عدم العلم بحكم الشارع في مسألةٍ ضلالةٌ أي ضلالة !!

قال القاضي عبد الوهاب في "الملخص" : (تواترت الأخبارُ عنه ﷺ بقوله: "لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خلافُ من خالفهم حتى يأتي أمرُ الله", فأعلمَنا ﷺ بذلك أنه لا يخلو عصرٌ من أعصار المسلمين مِن قائمٍ لله بالحقِ وداعٍ إلى الهدى, فوَجَبَ إحالةُ ما خرج عن ذلك, وقد أخرج هذا الحديثَ مَخْرَجَ المدح لأمته, والتعظيمِ لشأنها في كل عصر, **وأنَّ الحقَّ لا يَخرُج عن خلافها إذا اختلفت, فإما أن يقوم جميعُهم بالحق أو بعضُهم** انتهى)[1554].

وقال الحافظ ابن رجب في شرح قول النبي ﷺ "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثيرٌ من الناس" : (معناه: أنَّ الحلال المَحْضَ بَيِّنٌ لا اشتباهَ فيه، وكذلك الحرامُ المحض، ولكن بين الأمرين أمورٌ تشتبه على كثيرٍ من الناس، هل هي من الحلال أم من الحرام؟ وأما الراسخون في العلم، فلا يشتبه عليهم ذلك، ويعلمون مِن أي القسمين هي. فأما الحلال المحض: فمثل أكل الطيبات من الزروع والثمار وبهيمة الأنعام، وشرب الأشربة الطيبة، ولباس ما يحتاج إليه من القطن والكتان أو الصوف أو الشعر، وكالنكاح والتسري وغير ذلك إذا كان اكتسابُه بعقد صحيح كالبيع، أو بميراث، أو هبة، أو غنيمة. والحرامُ المحض: مثل أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وشرب الخمر، ونكاح المحارم، ولباس الحرير للرجال، ومثل الأكساب المحرمة كالربا والميسر وثمن ما لا يحل بيعُه، وأخذ الأموال المغصوبة بسرقة أو

(1551) الروح (ص 264) . قال الشافعي في "الرسالة" (ص 470) : (قال: فهل تجد لرسول الله سنة ثابته من جهة الاتصال خالفها الناسُ كلُّهم؟ قلت: لا، ولكن قد أجد الناس مختلفين فيها: منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها, فأما سنةٌ يكونون مجتمعين على القول بخلافها, فلم أجدها قط).

(1552) ولهذا فقد جعل ابن تيمية من جملة ما يُقطَع بصدقه من حديث النبي ﷺ ما تلقته الأمة بالقبول وجرى عليه عملُها, فقال: (مِن الحديث الصحيح ما تلقاه المسلمون بالقبول فعَمِلوا به, كما عملوا بحديث الغرة في الجنين وكما عملوا بأحاديث الشفعة وأحاديث سجود السهو ونحو ذلك, فهذا يُفِيدُ العلمَ ويُجزَم بأنه صدق؛ لأن الأمة تلقته بالقبول تصديقا وعملا بموجبه, **والأمة لا تجتمع على ضلالة؛ فلو كان في نفس الأمر كَذِبًا لكانت الأمة قد اتفقت على تصديق الكذب والعملِ به, وهذا لا يجوز عليها**). مجموع الفتاوى 16/18 17 . وقد قال الغزالي في "المستصفى" : (لو اجتمعت الأمة على شيء أمكن القطعُ بأن لا دليلَ يخالفه, إذ يستحيلُ إجماعُهم على الخطإ).

(1553) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (ص 271)

(1554) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 36)



غصب أو تدليس أو نحو ذلك. وأما المشتبه: فمثل بعضِ ما اختُلِف في حِلِّه أو تحريمه، إما من الأعيان كالخيل والبغال والحمير والضب، وشرب ما اختلف في تحريمه من الأنبذة التي يسكر كثيرُها، ولبس ما اختلف في إباحة لبسه من جلود السباع ونحوها، وإما من المكاسب المختلَف فيها كمسائل العِينة والتورق ونحو ذلك، وبنحو هذا المعنى فَسَّرَ المشتبهاتِ أحمدُ وإسحاقُ وغيرُهما من الأئمة. وحاصلُ الأمر أن الله تعالى أنزل على نبيه الكتابَ، وبيَّن فيه للأمة ما يحتاج إليه من حلال وحرام، كما قال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ}, قال مجاهد وغيره: كل شيء أُمِروا به أو نُهُوا عنه، وقال تعالى في آخر سورة النساء التي بين فيها كثيرا من أحكام الأموال والأبضاع: {يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}, وقال تعالى: {وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ}، وقال تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ}, ووكل بيان ما أشكل من التنزيل إلى الرسول ﷺ كما قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}, وما قبض ﷺ حتى أكمل له ولأمته الدين، ولهذا أنزل عليه بعرفة قبل موته بمدة يسيرة: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}. وقال ﷺ: "تركتكم على بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك". وقال أبو ذر: "توفي رسول الله ﷺ وما طائر يحرك جناحيه في السماء إلا وقد ذكر لنا منه علما". ولما شك الناس في موته ﷺ، قال عمُّه العباس ﷺ: "والله ما مات رسول الله ﷺ حتى ترك السبيلَ نهجا واضحا، وأحل الحلال وحرم الحرام، ونكح وطلق، وحارب وسالم، وما كان راعي غنم يتبع بها رؤوس الجبال يخبط عليها العضاه بمخبطه ويمدر حوضها بيده بأنصب ولا أدأب من رسول الله ﷺ كان فيكم".

وفي الجملة فما ترك الله ورسولُه حلالا إلا مبيَّنا ولا حراما إلا مبينا، لكن بعضه كان أظهرَ بيانا من بعض، فما ظهر بيانُه واشتُهر وعُلِم من الدين بالضرورة من ذلك لم يَبْقَ فيه شك، ولا يُعذر أحدٌ بجهله في بلدٍ يظهر فيه الإسلام، وما كان بيانُه دون ذلك، فمنه ما اشتهر بين حَمَلَة الشريعة خاصة، فأجمع العلماءُ على حله أو حرمته، وقد يخفى على بعضِ مَن ليس منهم، ومنه ما لم يشتهر بين حملة الشريعة أيضا، فاختلفوا في تحليله وتحريمه وذلك لأسباب: منها أنه قد يكون النصُّ عليه خفيا لم ينقله إلا قليلٌ من الناس، فلم يبلغ جميعَ حَمَلَةِ العلم, ومنها أنه قد يُنقل فيه نصان، أحدُهما بالتحليل، والآخرُ بالتحريم، فيبلغ طائفةً منهم أحدُ النصين دون الآخر، فيتمسكون بما بلغهم، أو يبلغ النصان معا من لم يبلغه التاريخ، فيقف لعدم معرفته بالناسخ, ومنها ما ليس فيه نصٌّ صريح، وإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو

قياس، فتختلف أفهامُ العلماء في هذا كثيرا, ومنها ما يكون فيه أمر، أو نهي، فتختلف العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب، وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه، وأسبابُ الاختلاف أكثر مما ذكرنا.

ومع هذا **فلا بُدَّ في الأمة مِن عالِمٍ يُوافِق الحقَّ**, فيكون هو العالِم بهذا الحكم, وغيرُه يكون الأمرُ مشتبها عليه ولا يكون عالما بهذا, فإنَّ هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة, ولا يَظهَر أهلُ باطلها على أهل حقها(1555), فلا يكون الحقُّ مهجورا غيرَ معمولٍ به في جميع الأمصار والأعصار, ولهذا قال ﷺ في المشتبهات: "لا يعلمُهن كثيرٌ من الناس", فدل على أنَّ مِن الناس من يعلمها, **وإنما هي مشتبهة على من لم يعلمها, وليست مشتبهة في نفس الأمر**)(1556).

قلت: وهذا يستلزم وجودَ الاجتهاد, لأنه آلة النظر والوسيلة إلى معرفة أحكام الشريعة, ولهذا قال الزُّبَيري(1557) في "المُسْكِت" : (لن تَخلُوَ الأرضُ من قائمٍ لله بالحجة في كلِّ وقتٍ ودهر وزمان، ولكنْ ذلك قليلٌ في كثير، فأما أن يكون غيرَ موجود - كما قال الخصم - فليس بصواب، لأنه لو عُدِم الفقهاءُ لم تقم الفرائضُ كلُّها، ولو عُطِّلَتِ الفرائض كلُّها لحَلَّتِ النقمةُ بذلك في الخلق، كما جاء في الخبر: "لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس", ونحن نعوذ بالله أن نؤخَّر مع الأشرار. انتهى)(1558).

(1555) حكي عن الإمام أحمدَ أنه قيل له أيامَ المحنة: يا أبا عبد الله، أوَلا ترى الحقَّ كيف ظهر عليه الباطل؟ قال: "كلَّا، إنَّ ظهورَ الباطل على الحق أن تنتقل القلوبُ من الهدى إلى الضلالة، وقلوبُنا بعدُ لازمةٌ للحق". [سير أعلام النبلاء 238/11]

(1556) جامع العلوم والحكم 194/1 - 197

(1557) قال ابن خلكان: أبو عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبد الله بن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام، الفقيه الشافعي المعروف بالزبيري البصري, كان إمامَ أهل البصرة في عصره ومدرسها اهـ . وقال النووي: من أصحابنا أصحاب الوجوه المتقدمين, تكرر ذكره فى المهذب والروضة... صنف كتبا كثيرة منها الكافي في المذهب، مختصر نحو التنبيه وترتيبه عجيب غريب اهـ . وقال الزركلي: قد يعرف بصاحب (الكافي), وهو مختصر له في الفقه. كان أعمى, نسبته إلى الزبير بن العوام. ومن كتبه (الإمارة) و(رياضة المتعلم) و(الاستشارة والاستخارة) و(المسكت) اهـ . قال في كشف الظنون: وهو: كتاب غريب (كالألغاز) اختصره بعض الفضلاء اهـ . انظر: وفيات الأعيان 313/2 , وتهذيب الأسماء واللغات 256/2 , والأعلام 132/1 , وكشف الظنون 1676/2

(1558) البحر المحيط 240/8

ومن هنا قرر الحنابلة امتناعَ خُلُوِّ الزمان عن مجتهدٍ, محتجين بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم مَن خذلهم حتى يأتيَ أمرُ الله وهم على ذلك"[1559].

قال السيوطي: (ذهبت الحنابلة بأسرهم إلى أنه لا يجوز خلُوُّ الزمان عن مجتهد, لقوله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله", رواه الشيخان وغيرُهما, قالوا: لأنَّ الاجتهادَ فرضُ كفاية, فيستلزم انتفاؤه اتفاقَ المسلمين على الباطل, وذلك مُحال, لعصمة الأمة عن اجتماعها على الباطل, قال الزركشي في "البحر" : ولم ينفرد بذلك الحنابلة, بل جزم به أيضا جماعةٌ من أصحابنا, منهم الأستاذ أبو إسحاق[1560] والزُّبَيْري في "المسكت")[1561].

وقال أبو زرعة العراقي: (قال الشيخ تقي الدين في "شرح العنوان" : وهو المختارُ عندنا، لكن إلى الحَدِّ الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان[1562]. ويوافقه قولُه في خطبة "شرح الإلمام" : والأرض لا تخلو من قائمٍ لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بدَّ فيها مِن سالكٍ إلى الحقِ على واضحِ المَحَجَّة إلى أن يأتيَ أمرُ الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدومُ الأخرى)[1563].

قال الزركشي في "البحر" : (ومراده بالأشراط الكبرى: طلوعُ الشمس من مغربها مثلا، وله وَجْهٌ حَسَن، وهو أنَّ الخُلُوَّ من مجتهدٍ يلزم منه إجماعُ الأمة على الخطأ، وهو تركُ الاجتهاد الذي هو فرضُ كفاية)[1564].

(1559) الغيث الهامع لأبي زرعة العراقي 719/1

(1560) قال الذهبي: (الإمام، العلامة الأوحد، الأستاذ، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الأصولي، الشافعي، الملقب ركن الدين. أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة) اهـ . قال ابن خلكان: (ذكره أبو الحسن عبد الغافر الفارسي، في سياق تاريخ نيسابور، فقال في حقه: أحد من بلغ حدَّ الاجتهاد من العلماء, لتبحره في العلوم واستجماعِه شرائطَ الإمامة) اهـ. سير أعلام النبلاء 353/17 , ووفيات الأعيان 28/1

(1561) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 26 - 27)

(1562) قال الزركشي: (واختار الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في "شرح العنوان" مذهب الحنابلة لكن إلى الحد الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان) اهـ. تشنيف المسامع 615/4 - 616

(1563) الغيث الهامع لأبي زرعة العراقي 719/1 - 720

(1564) البحر المحيط 241/8

وقال في "تشنيف المسامع" : (وقد يُوجَّه ما اختاره من أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد لئلا يَلزَمَ اجتماعُ الأمة على ترك الاجتهاد الذي هو فرضٌ على الكفاية، وله أن يَحمِل الحديثَ السابق "حتى إذا لم يبق" على ما قبل ذلك)[1565].

قلت: وقد يَرجع مذهبُ الحنابلة إلى ما اختاره ابن دقيق العيد, فقد قال ابن مفلح في "أصوله" في مسألة خلو العصر عن مجتهد: (ثم فرض عند إمكانه، فإذا مات العلماء لم يمكن. **ويتوجه أن هذا مرادُ أصحابِنا وغيرِهم،** فلا اختلاف, لقوله: "لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله"، وقوله: "إن الله يبعث ريحا، فلا تدَع أحدا في قلبه مثقالُ حبَّة من إيمان إلا قبضته". رواهما مسلم[1566], ولأحمدَ وأبي داود عن عمران مرفوعا: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يُقاتِل آخِرُهم الدجال")[1567].

وقال ابن السبكي في "ترشيح التوشيح"[1568] : (وقد قالت طوائف: لا يخلو كلُّ عصرٍ عن مجتهد, وهي مسألة خلافية بين الأصوليين, يُعجبني فيها قولُ المجتهدِ المطلَق تقي الدين بن دقيق

(1565) تشنيف المسامع 616/4

(1566) قال الحافظ في "الفتح" 19/13 : (في حديث بن مسعود رفعه: "لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس", أخرجه مسلم, ولمسلم أيضا من حديث أبي هريرة رفعه: "إن الله يبعث ريحا من اليمن ألين من الحرير فلا تدع أحدا في قلبه مثقال ذرة من إيمان إلا قبضته", وله في آخر حديث النواس بن سمعان الطويل في قصة الدجال وعيسى ويأجوج ومأجوج: "إذ بعث الله ريحا طيبة فتقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر, فعليهم تقوم الساعة"... ولمسلم أيضا: "لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله", وهو عند أحمد بلفظ: "على أحد يقول لا إله إلا الله". والجمعُ بينه وبين حديث "لا تزال طائفة" حملُ الغاية في حديث "لا تزال طائفة" على وقت هبوب الريح الطيبة التي تقبض روحَ كلِّ مؤمن ومسلم, فلا يبقى إلا الشرار فتهجم الساعة عليهم بغتة).

وقال الحافظ أيضا 85/13 : (قال البيهقي وغيره: الأشراط منها صغار وقد مضى أكثرها ومنها كبار ستأتي. قلت: وهي التي تضمنها حديث حذيفة بن أسيد عند مسلم, وهي: الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها كالحامل المتم ونزول عيسى بن مريم وخروج يأجوج ومأجوج والريح التي تهب بعد موت عيسى فتقبض أرواح المؤمنين, وقد استشكلوا على ذلك حديث "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله", فإن ظاهر الأول أنه لا يبقى أحد من المؤمنين فضلا عن القائم بالحق, وظاهر الثاني البقاء, ويمكن أن يكون المراد بقوله "أمر الله" هبوب تلك الريح, فيكون الظهور قبل هبوبها, فبهذا الجمع يزول الإشكالُ بتوفيق الله تعالى, فأما بعد هبوبها فلا يبقى إلا الشرار وليس فيهم مؤمن فعليهم تقوم الساعة, وعلى هذا فآخر الآيات المؤذنة بقيام الساعة هبوب تلك الريح). وانظر أيضا: فتح الباري 294/13 , وشرح النووي على مسلم 132/2 , وعون المعبود 218/11 . (ز)

(1567) أصول الفقه لابن مفلح 1553/4 - 1554

(1568) قال الشيخ حسن العطار: (وهذا الكتاب أعني: "ترشيح التوشيح" من أجَلِّ كتبِ المصنِّف, وقعت إليَّ نسخته وأنا بمدينة دمشق الشام ومقدمة ذلك الكتاب بخطه فاشتريتها، وقد ألف هو ذلك الكتاب بمدينة دمشق فإنه قال في آخره: فرغت من تصنيف هذا الكتاب في اليوم الثاني والعشرين من شعبان المكرم سنة سبعين وسبعمائة بمنزلي في

العيد أنه لا يخلو العصرُ عن مجتهدٍ إلا إذا تداعى الزمانُ وقرُبت الساعة. وهذا القرن الذي نحن فيه قد كان فيه هذان الرجلان, وهما: الوالدُ وقبلَه شيخُه ابن الرِّفْعة[1569] وكان من أقران ابن دقيق العيد مجتهد لا شك فيه، وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام في أنه بلغ رتبة الاجتهاد, وهكذا لا يُعهَد عصرٌ إلا وقد أقام الله فيه الحجةَ بعالِمٍ بَيْن أظهُر المسلمين, ولن تبرح حجة الله قائمة وإن تفاوتت مراتبُ القائمين, وشريعة الإسلام ظاهرة وإن اختلف ظهورها, ولله الحمد والشكر)[1570].

وقال السيوطي في ما اختاره ابن دقيق العيد: (وهذا الكلامُ استنبطه الشيخ تقي الدين من الحديث المذكور, ومِن قول علي ﷺ: "لن تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجة لكيلا تبطُلَ حُجَجُ الله وبَيِّناتُه, أولئك هم الأقلون عددا الأعظمون عند الله قدرا". أخرجه أبو نعيم في الحلية)[1571].

قال: (وهذا موقوفٌ له حكم الرفع, لأنَّ مثل ذلك لا يقال مِن قِبَل الرأي, وله شواهدُ مرفوعة وموقوفة, منها ما أخرجه الدارمي في مسنده عن وهب بن عمرو الجمحي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها, فإنكم إن لا تعجلوها قبل نزولها لا ينفك

الدهشة ظاهر دمشق المحروسة, وأرسلت في صفر سنة إحدى وسبعين وسبعمائة منه نسخة إلى أخي الشيخ الأستاذ العلامة المحقق الحبر البحر بهاء الدين أبي حامد أحمد إلى آخر ما قال, وأخوه بهاء الدين هذا هو الذي شرح تلخيص المفتاح وسمى شرحه بعروس الأفراح، ولا أعلم مؤلفا غيره, ولا يتوهم من كون الشيخ سكن دمشق أنه ولد بها بل مولده بمصر والده من قرية سبك، وإنما تولى والده قضاء الشام واستصحبه معه, وستيتة أخت الشيخ ثبت لها مشاركة معه في الأخذ عن والده, فهم أهل بيت علم - رحمهم الله -، وقد ظفرت وأنا بدمشق أيضا بمؤلفين صغيري الحجم من تأليف والد الشيخ بخطه، وهما عندي إلى الآن). حاشية العطار على المحلي 330/2

(1569) قال ابن السبكي في ترجمته: (أقسم بالله يمينا برة لو رآه الشافعي لتبجح بمكانه وترجح عنده على أقرانه وترشح لأن يكون في طبقة من عاصره وكان في زمانه). طبقات الشافعية الكبرى 25/9

وقال في ترجمة ابن دقيق العيد: (كان يخاطب عامة الناس السلطان فمن دونه بقوله: يا إنسان, وإن كان المخاطَب فقيها كبيرا قال: يا فقيه, وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لابن الرفعة ونحوه, وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجي: يا إمام, ويخصه بها). طبقات الشافعية الكبرى 212/9

وقال ابن حجر: (اشتهر بالفقه إلى أن صار يضرب به المثل, وإذا أطلق الفقيه انصرف إليه من غير مشارك مع مشاركته في العربية والأصول... وكان قد ندب لمناظرة ابن تيمية, فسئل ابن تيمية عنه بعد ذلك فقال: رأيت شيخا تتقاطر فروع الشافعية من لحيته, وأثنى عليه ابن دقيق العيد, وقال السبكي: كان أفقه من الروياني صاحب البحر, وقال الإسنوي: ما أخرجت مصر بعد ابن الحداد أفقهَ منه). الدرر الكامنة 337/1

(1570) حاشية العطار على المحلي 423/2

(1571) تقرير الاستناد (ص 34)

المسلمون وفيهم إذا هي نزلت مَن إذا قال وُفِّق وسُدِّد". وأخرج البيهقي في المدخل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن مرفوعا نحوَه، وكلاهما مرسلٌ، وكلٌّ منهما يَعضُد الآخر.

وهي شهادةٌ من النبي ﷺ لأمته بأنهم لا ينفكون عمَّن يقول في الحادثة فيصيب، وذلك هو المجتهد.

وأخرج الدارمي والبيهقي عن معاذ بن جبل أنه قال: "أيها الناسُ لا تعْجَلوا بالبلاء قبل نزوله فيذهب بكم هاهنا وهاهنا، وإنكم إن لم تعجلوا بالبلاء قبل نزوله لم ينفك المسلمون أن يكون فيهم من إذا سئل سدد وإذا قال وفق". وأخرج البيهقي عن عمر بن الخطاب قال: "إياكم وهذه العضل، فإنها إذا نزلت بعث الله لها من يقيمها أو يفسرها")[(1572)].

وقال السندي في حاشيته على سنن ابن ماجه عند حديث "لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة" : (قوله: "منصورين" أي: بالحجج والبراهين أو بالسيوف والأسِنَّة، فعلى الأولِ هم أهلُ العلم، وعلى الثاني الغُزاة، وإلى الأول مال المصنِّف، فذكر الحديثَ في هذا الباب [باب اتباع سنة رسول الله ﷺ]، فإنه المنقولُ عن كثيرٍ من أهل العلم، قال أحمد بن حنبل في هذه الطائفة: إن لم يكونوا هم أهل الحديث فلا أدري من هم. أخرجه الحاكم في علوم الحديث، قال عياض: وإنما أراد أهلَ السنة والجماعة ومن يعتقد مذهبَ أهل الحديث، وقال البخاري في صحيحه: هم أهل العلم، قال السيوطي بعد نقله: أي: المجتهدون، لأنَّ المقلِّدَ لا يُسمى عالما، واستدل به على استمرار الاجتهاد إلى قيام الساعة أو مجيء أشراطها الكبرى انتهى)[(1573)].

قلت: لا يتعين قصرُ هذه الطائفة على العلماء دون المجاهدين، كيف والرواية التي تقدمت في كلام ابن مفلح صريحةٌ في المجاهدين، فكيف يُجعل المنصوصُ غيرَ مراد[(1574)]، على

(1572) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 27)، وانظر: تقرير الاستناد (ص 34 - 35)

(1573) حاشية السندي على سنن ابن ماجه 7/1

(1574) ولهذا قال الأمير الصنعاني: (والحق ما قاله جماعة من العلماء أن المراد هم المجاهدون في سبيل الله، لتصريح الأحاديث بقوله: "يقاتلون" و"ينصرون" ونحوه، وما أطلق فهو محمول على ما قُيِّد. كيف وقد صرح بأنه ينزل عيسى عليه السلام، وهؤلاء الذين ينزل فيهم هم الذين يقاتلون الدجال، وهو واضحٌ من لفظ الأحاديث في غير موضع). [الإنصاف (ص 59 - 60)]

وقال الكشميري: ("ولن تزال ... إلخ" واختلف في تعيين مصادقه، وكل ادعى بما بدا له. قلت: كيف مع أنه منصوص في الحديث وهم المجاهدون في سبيل الله؟ ثم رأيت عن أحمد رحمه الله أن تلك الطائفة إن لم تكن من أهل السنة والجماعة فلا أدري من هي؟ ولم أكن أفهم مرادَه لأنك قد علمت أنها المجاهدون بنص الحديث. ولا يمكن عنه الغفلة لمثل أحمد رحمه الله، فكيف قال: إنها أهل السنة والجماعة؟ ثم بدا لي مرادُه: وهو أن المجاهدين ليسوا إلا من أهل السنة،

أن قيام الدين متوقف على الطائفتين كما تقدمت الإشارة إليه في (فائدة القران بين الجهاد والاجتهاد)، واللفظ برواياته صالحٌ للشمول، وحَمْلُ الكلام على ما هو أكثر فائدة وأوفر معنى أولى حيث لا مانع.

ولهذا قال المقبلي في "العَلَم الشامخ" : (تواترت الرويات على معنى بقاء الحق في طائفةٍ إلى يوم القيامة، ففي بعضها القتالُ على الحق وفي بعضها الظهورُ، وفي رواية للبخاري ومسلم وأحمد: "لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهو ظاهرون على الناس"، وهذه الرواية مع صحتها من أعم الروايات معنى، لأن القيام بأمر الله تعالى يشمل القتالَ وغيرَه، ويتضمن كونَهم منصورين وظاهرين، ويشهد لصحة هذه الروايات قولُه تعالى: {وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ}، لأن متبعيه هم المسلمون، {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}، {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ}. فنقول: معناه والله أعلم قريب من معنى أن الأمة لا تجتمع على ضلالة، غير أن في هذا بشارة أخرى وهو ظهورهم وأنه لا يضرهم من خالفهم، فبعضهم يقاتل على الحق طوائفَ الكفار في أطراف الأرض، ويدخل في ذلك من قاتل على الحق بالطريق الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنه قتال البغاة، وبعضُهم يقوم بأمر العلم وحفظ الكتاب والسنة ورد البدع، وهذان النوعان عمدتا الحق، ولغيرهما من معالم الدين ذلك المجرى، فحاصله أن بعضا من المسلمين قائم بالحق، فبعض ببعض وبعض ببعض، وبعض في وقت وزمان وبعض في محل آخر أو زمان، ومؤدى هذا أن هذه الأمة لا تُخِلُّ بفرض الكفاية إلى يوم القيامة، أي: لا تجتمع على تركه، ثم قد يكون لهم زيادةُ ظهورٍ في بعض الأماكن في وقتٍ أو أوقات، كبيت المقدس كما في بعض الروايات، وقد كان ذلك في فتحه العمري وفي وقت السلطان صلاح الدين حين غلبت الكفارُ عليه، ويكون آخر الزمان، وكيف لا وهو المعقل من الدجال، ثم إن هذا القدر الذي تفضل الله به من بقاء

فعلمت أنه عينهم من تلقاء جهادهم لا من جهة عقائدهم، ويشهد له التاريخ فإنه لم يوفق للجهاد أحدٌ غير تلك الطائفة. وأكثر تخريب السلطنة الإسلامية كان على أيدي الروافض خذلهم الله ولعنهم. ومعنى قوله: "ولن تزال": أي: لا يخلو زمان إلا وتوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق، لا أنهم يكثرون في كل زمان، ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأفهام، حتى أن غلبة الدين في زمن عيسى عليه الصلاة والسلام عندي ليس كما اشتهر على الألسنة، بل الموعود هو الغلبة حيث يظهر عليه الصلاة والسلام وفيما حواليه. أما فيما وراء ذلك فلم يتعرض إليه الحديث، والعمومات كلها واردة في البلاد التي يظهر فيها ولا تتجاوز فيما وراءها، وإنما هو من بداهة الوهم والسبق إلى ما اشتهر بين الأنام). [فيض الباري 253/1]

قلت: لكن التحقيق في المراد بالطائفة ما حرره المقبلي كما سنذكره.

دينه وظهوره ونصرته يَقْوَى تارة ويضعف أخرى, ووَعَدَنا اللهُ سبحانه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أنه يجدده ويقويه على رأس كل مئة بمن يجعل الله سبحانه ذلك على يده ولسانه, هذا ما تحرر لي والحمد لله وحده)[1575].

قلت: والتجديد المشار إليه على رأس كل مئة عام, هو ما جاء في حديث النبي ﷺ المخرج في سنن أبي داود عن أبي هريرة مرفوعا: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[1576].

قال ابن الأثير في "جامع الأصول" : ("من يجدد لها دينها" قد تكلم العلماءُ في تأويل هذا الحديث، كل واحد في زمانه، وأشاروا إلى القائم الذي يجدد للناس دينَهم على رأس كل مائة سنة، وكأنَّ كلَّ قائلٍ قد مال إلى مذهبه وحَمَل تأويلَ الحديث عليه، والأولى أن يُحمل الحديث على العموم، فإن قوله - ﷺ-: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها", ولا يلزم منه أن يكون المبعوثُ على رأس المائة رجلا واحدا، وإنما قد يكون واحدا، وقد يكون أكثرَ منه, فإن لفظة "من" تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث: الفقهاء خاصة، كما ذهب إليه بعضُ العلماء، فإنَّ انتفاعَ الأمة بالفقهاء، وإن كان نفعا عاما في أمور الدين، فإنَّ انتفاعهم بغيرهم أيضا كثيرٌ مثل أولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ وأصحاب الطبقات من الزهاد، فإنَّ كلَّ قومٍ ينفعون بفن لا ينفع به الآخر، إذ الأصلُ في حفظ الدين حفظُ قانون السياسة، وبَثِّ العدل والتناصف الذي به تُحقن الدماء ويتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذا وظيفة أولي الأمر، وكذلك أصحاب الحديث: ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع، والقراء ينفعون بحفظ القراءات وضبط الروايات، والزهاد ينفعون بالمواعظ والحث على لزوم التقوى والزهد في الدنيا، فكلُّ واحدٍ ينفع بغير ما ينفع به الآخَر، لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوثُ على رأس المائة: رجلا مشهورا معروفا، مشارا إليه في كل فن من هذه الفنون، فإذا حمل تأويل الحديث على هذا الوجه كان أولى، وأبعد من

(1575) العلم الشامخ (ص 422 - 423)

(1576) وروى ابن ماجه - وحسنه الألباني - عن بكر بن زرعة قال: سمعت أبا عنبة الخولاني - وكان قد صلى القبلتين مع رسول الله ﷺ - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم في طاعته". قال السندي في حاشيته على ابن ماجه 8/1 : (قوله: (يغرس) كيضرب أو من أغرس يقال: غرس الشجر وأغرسه إذا أثبته في الأرض, والمراد يوجد في أهل هذا الدين, ولذا يستعمل أهل الدين في طاعته, ولعل هذا هو المجدد للدين على رأس كل مائة سنة, ويحتمل أنه أعم فيشمل كل من يدعو الناس إلى إقامة دين الله وطاعته وسنة نبيه - صلوات الله وسلامه عليه - وعلى آله وأصحابه, وغرسا بمعنى مغروسا) اهـ.

التهمة، وأشبه بالحكمة، فإن اختلاف الأئمة رحمة، وتقرير أقوال المجتهدين متعين، فإذا ذهبنا إلى تخصيص القول على أحد المذاهب، وأولنا الحديث عليه، بقيت المذاهب الأخرى خارجة عن احتمال الحديث لها، وكان ذلك طعنا فيها, فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعةٍ من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلدوا فيها مجتهديهم وأئمتهم)[1577].

وقال التاج السبكي: (كان شيخنا الذهبي يقول: الذي أعتقده في حديث "يبعث الله من يجدد" أنَّ "من" للجمع لا للمفرد)[1578].

وقال الحافظ في "الفتح" : (قال النووي [في حديث "لا تزال طائفة"] : يجوز أن تكون الطائفة جماعةً متعددة من أنواع المؤمنين ما بين شجاع وبصيرٍ بالحرب وفقيهٍ ومحدث ومفسر وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهد وعابد, ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد, بل يجوز اجتماعُهم في قطر واحد وافتراقُهم في أقطار الأرض, ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد وأن يكونوا في بعضٍ منه دون بعض, ويجوز إخلاءُ الأرض كلِّها من بعضهم أوَّلا فأولا إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد, فإذا انقرضوا جاء أمرُ الله انتهى ملخصا مع زيادة فيه.

ونظيرُ ما نبه عليه ما حَمَل عليه بعضُ الأئمة حديثَ "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينَها" أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنةٍ واحدٌ فقط, بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة, وهو متجه, فإنَّ اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوعٍ من أنواع الخير, ولا يلزم أنَّ جميع خصال الخير كلِّها في شخص واحد, إلا أنْ يُدَّعى ذلك في عمر بن عبد العزيز, فإنه كان القائمَ بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير وتقدُّمِه فيها, ومن ثم أطلق أحمدُ أنهم كانوا يحملون الحديثَ عليه, وأما من جاء بعده فالشافعي وإن كان متصفا بالصفات الجميلة إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد والحكم بالعدل, فعلى هذا كل من كان متصفا بشيءٍ من ذلك عند رأس المائة هو المرادُ سواء تعدد أم لا)[1579].

(1577) جامع الأصول 320/11 - 321

(1578) طبقات الشافعية الكبرى 26/3

(1579) فتح الباري 295/13



قلت: وعلى كلٍّ فدخولُ العلماء في الحديث دخولٌ أوَّلي لا يسبقهم إليه غيرُهم من الأصناف المذكورة, لأنَّ العلماءَ كلامُهم نافذ في الجميع, ولعل هذا هو وجه قول الإمام أحمد: "إن لم يكونوا أصحابَ الحديث فلا أدري من هم", فلا يكون قاصدا الحصر, ولكن يقصد أنهم أولى من يشملهم الحديث, وإلا فغيرُهم بعدم الشمول أحقُّ وأجدر, إذ العلماء على التحقيق هم خلفاءُ الرسول ﷺ, وكلُّ مَن عداهم مفتقرٌ إليهم, خاضع لأحكامهم, قال أبو الأسود الدؤلي: "الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك"[(1580)], وقالوا: "العلماء في الأرض كالنجوم في السماء، والعلماء أعلامُ الإسلام، والعالم كالسراج من مر به اقتبس منه, ولولا العلم كان الناس كالبهائم"[(1581)], وقال جعفر بن محمد: "ما موت أحدٍ أحبُّ إلى إبليس من موت فقيه"[(1582)].

وقال الشاطبي: (أهل العلم أشرف الناس وأعظمهم منزلة بلا إشكال ولا نزاع, وإنما وقع الثناء في الشريعة على أهل العلم من حيث اتصافُهم بالعلم لا من جهة أخرى، ودل على ذلك وقوعُ الثناء عليهم مقيَّدا بالاتصاف به، فهو إذًا العلةُ في الثناء، ولولا ذلك الاتصافُ لم يكن لهم مزيةٌ على غيرهم، ومِن ثَمَّ صار العلماءُ حُكَّاما على الخلائق أجمعين: قضاءا أو فتيا أو إرشادا؛ لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذي هو حاكمٌ بإطلاق, فليسوا بحكامٍ من جهة ما اتصفوا بوصف يشتركون فيه مع غيرهم كالقدرة والإرادة والعقل وغير ذلك، إذ لا مزية في ذلك من حيث القدر المشترك، لاشتراك الجميع فيها، وإنما صاروا حكاما من جهة ما اتصفوا بالوصف الحاكم وهو العلم، وهذا التقريرُ غيرُ محتاجٍ إلى برهان لوضوحه)[(1583)].

قلت: وفي "السنن الكبرى" للبيهقي و"التمهيد" لابن عبد البر عن إبراهيم ابن عبد الرحمن العُذْري قال: قال رسول الله ﷺ: "يَحْمِلُ هذا العِلْمَ مِن كلِّ خَلَفٍ عُدولُه: يَنفُون عنه تحريفَ الغالين, وانتحالَ المُبطِلِين, وتأويلَ الجاهلين"[(1584)].

قال الإمام النووي: (وهذا إخبارٌ منه - ﷺ - بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، **وأنَّ الله تعالى يوفق له في كلِّ عصرٍ خلفاءَ من العدول يحملونه** وينفون عنه التحريف وما

(1580) جامع بيان العلم وفضله 257/1

(1581) السابق 258/1

(1582) السابق 256/1

(1583) الاعتصام 311/3 - 312

(1584) السنن الكبرى للبيهقي 353/10 , والتمهيد 59/1 , وانظر: الإصابة لابن حجر 363/1 - 364 , ولسان الميزان له أيضا 312/1 , وقد صححه الألباني في تخريج أحاديث المشكاة 82/1 .



بعده[1585]، فلا يضيع. وهذا تصريح بعدالة حامليه في كل عصر، وهكذا وقع ولله الحمد، وهذا من أعلام النبوة، ولا يضر مع هذا كونُ بعضِ الفساق يَعرف شيئا من العلم، فإنَّ الحديث إنما هو إخبارٌ بأنَّ العدولَ يحملونه لا أنَّ غيرَهم لا يعرف شيئا منه[1586]، والله أعلم)[1587].

وقال ابن عبد السلام المالكي[1588] في شرح مختصر ابن الحاجب في باب القضاء: (وهي – يعني رتبة الاجتهاد – موجودةٌ إلى الزمان الذي أخبر عنه ﷺ بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى

(1585) قال الملا علي القاري في "شرح المشكاة" : ("ينفون عنه" : جملة حالية، أي: نافين عنه يعني طاردين عن هذا العلم، "تحريف الغالين" : أي: المبتدعة الذين يتجاوزون في كتابَ الله وسنة رسوله عن المعنى المراد، فينحرفون عن جهته، مِن: غلا يغلو، إذا جاوز الحد، كأقوال القدرية والجبرية والمشبهة. "وانتحال المبطلين" الانتحال: ادعاء قول أو شعر، ويكون قائله غيره بانتسابه إلى نفسه، قيل: هو كناية عن الكذب، وقال الطيبي في النهاية: الانتحال من النحلة وهي التشبه بالباطل، وقال الراغب: الانتحال ادعاء الشيء بالباطل، وقيل: لعل الأول أنسب لمعنى الحديث اهـ والمعنى أن المبطل إذا اتخذ قولا من علمنا ليستدل به على باطله أو اعتزى إليه ما لم يكن منه نفوا عن هذا العلم قوله، ونزهوه عما ينتحله. "وتأويل الجاهلين" أي: معنى القرآن والحديث إلى ما ليس بصواب، أو الجملة استئناف كأنه قيل: لما خص هؤلاء بهذه المنقبة العلية؟ فأجيب: بأنهم يحمون الشريعة ومتون الروايات من تحريف الذين يغلون في الدين، والأسانيد من القلب والانتحال، والمتشابه من تأويل الزائغين المبتدعين بنقل النصوص المحكمة لرد المتشابه إليها، وهذا معنى ما ورد: "لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون". رواه البخاري ومسلم عن المغيرة، وقيل: إنه متواتر معنى). مرقاة المفاتيح 322/1 - 323

(1586) قال السخاوي: (على أنه يقال: ما يعرفه الفساق من العلم ليس بعلمٍ حقيقةً، لعدم عملهم به، كما أشار إليه التفتازاني في تقرير قول "التلخيص" : وقد يُنزَّل العالم منزلة الجاهل، وصرح به الشافعي في قوله:

ولا العلمُ إلا مع التُّقَى ... ولا العقل إلا مع الأدب).

[فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي 18/2]

وقال الشاطبي: (علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك، فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة - والفقه فيما رووا أمر آخر - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب والعياذ بالله). [الموافقات 103/1]

(1587) تهذيب الأسماء واللغات 17/1

(1588) قال ابن فرحون: (محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير، قاضي الجماعة بتونس، كان إماما عالما حافظا متفننا في علمي الأصول والعربية وعلم الكلام وعلم البيان فصيح اللسان صحيح النظر قوي الحجة عالما بالحديث له أهليه الترجيح بين الأقوال لم يكن في بلده في وقته مثله. سمع من أبي العباس البطرني وأدرك جماعة من الشيوخ الجلة وأخذ عنهم وولي قضاء الجماعة فكان قائما بالحق ذابا عن الشريعة المطهرة شديدا على الولاة صارما مهيبا لا تأخذه في الحق لومة لائم، وتخرج بين يديه جماعة من العلماء الأعلام كأبي عبد الله بن عرفة الورغمي ونظرائه، موصوفا بالدين والعفة والنزاهة معظما عند الخاصة والعامة وله تقاييد، وشرح مختصر بن الحاجب الفقهي شرحا حسنا وضع عليه القبول فهو أحسن شروحه، وكان قد شرع فيه وهو في حال ضيق ومحنة أصيب بها أسوة العلماء قبله فلم يحضره كتب حتى أنه ذكر في كتابه أنه لم يقدر على الوقوف على مختصر بن الجلاب لمراجعة مسألة نسبت إليه حتى وصل في الشرح

الآن, وإلا كانت الأمةُ مجتمعةً على الخطأ, وذلك باطل) اهـ. قال السيوطي: (فانظر كيف صرَّح بأن رتبة الاجتهاد غيرُ متعذرة, وأنها باقية إلى زمانه, وبأنه يلزم مِن فَقْدِها اجتماعُ الأمة على الباطل, وهو محال, وقاله تلميذه ابن عرفة في كتابه المشهور في الفقه في باب القضاء أيضا)[1589], وقال السيوطي في موضع لاحق: (وقال ابن عرفة من أئمة المالكية في كتابه المشهور في الفقه في باب القضاء: قال شيخنا ابن عبد السلام يعني أحد أئمة المالكية: لا يخلو الزمان عن مجتهدٍ إلى زمن انقطاع العلم كما أخبر به ﷺ, وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ, قال ابن عرفة: وقد قال الفخر الرازي في المحصول وتَبِعَه السِّراج في تحصيله والتاج في حاصله في كتاب الإجماع ما نصُّه: ولو بقي من المجتهدين - والعياذ بالله - واحدٌ كان قوله حجة, قال: فاستِعاذتُهم تدل على بقاء الاجتهاد في عصرهم)[1590].

وقال الحافظ ابن رجب: (هذه الأمة عصمها الله عن الاجتماع على ضلالة، فلا بد أن يكون فيها من يُبَيِّن أمرَ الله ورسولِه، ولو اجتهدت الملوكُ على جمع الأمة على خلافه لم يَتِمَّ لهم أمرُهم, كما جرى مع المأمون والمعتصم والواثق، حيث اجتهدوا على إظهار القول بخلق القرآن, وقَتَلوا الناسَ وضربوهم وحبسوهم على ذلك، وأجابهم العلماء تقية وخوفا، فأقام الله إمامَ المسلمين في وقتهم أحمد بن حنبل، فرَدَّ باطلَهم حتى اضمحل أمرُهم، وصار الحق هو الظاهر في جميع بلاد الإسلام والسنة)[1591].

قلت: وأنت إذا تدبرت هذا الأصلَ وجدته لازما لا محالة لقوله جل وعلا: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[1592], قال الحسن: (حِفْظُه بإبقاء شريعته إلى يوم القيامة)[1593], وقال الشيخ جمال الدين القاسمي: (وفي إيراد الجملة الثانية اسميةً دلالةٌ على دوام الحفظ)[1594].

نحو ثلث الأصل ثم أكمله إكمالا حسنا ثم فرج الله عنه وعظم قدره وانتشر ذكره وانتفع به الناس. توفي سنة تسع وأربعين وسبعمائة) اهـ. الديباج المذهب 329/2 - 330

(1589) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 22)

(1590) السابق (ص 28)

(1591) الحكم الجديرة بالإذاعة (ص 37)

(1592) قال ابن عاشور في "تفسيره" : (وقد حكى عياض في "المدارك" : أن القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حماد المالكي البصري سئل عن السر في تطرُّق التغيير للكتب السالفة وسلامة القرآن من طرق التغيير له, فأجاب بأن الله أوكل للأحبار حفظَ كتبهم فقال: {بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ}, وتولى حفظ القرآن بذاته تعالى فقال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}. قال أبو الحسن بن المنتاب: ذكرت هذا الكلام للمحاملي فقال لي: لا أحسن من هذا الكلام.

وفي تفسير "القرطبي" في خبر رواه عن يحيى بن أكثم: أنه ذكر قصة إسلام رجل يهودي في زمن المأمون، وحدث بها سفيان بن عيينة فقال سفيان: قال الله في التوراة والإنجيل: {بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ}, فجعل حفظَه إليهم فضاع,

وقال الشيخ أبو الحسن الندوي: (الوعد بالحفظ في موضع الامتنان وتذكير الفضل والإحسان, يستوجب الفهمَ والشرحَ والعملَ والتطبيقَ, فلا خيرَ في كتابٍ يبقى ولا يُفهَم ولا يعمل به, وقد قال لرسوله: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ}. يقول حكيم الإسلام أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي (م1176هـ) في كتابه القيم "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" في معرض الحديث عن {إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} : "يقول الله تبارك وتعالى: إنَّ علينا إبانةَ القرآن وإيضاحَه, فسنظل نقيض في كل عصر جماعةً كثيرةَ العددِ تقوم بشرحِ كلماته التي تحتاج إلى الإيضاح, وبيان أسباب النزول, حتى يتحقق الناسُ مفاهيمها الأصلية ومصاديقها الصحيحة, إلا أن دوره يأتي بعد حفظ القرآن وتبليغه ونشره, وقد كان النبيُّ ﷺ نفسُه هو المفسر للقرآن وشارحه الأول. وجاء دورُ تفسير القرآن – في الواقع العملي – بعد ما تم تدوينه وجمعه في المصاحف, وبعد ما عمت تلاوته وقراءته, وكان سيدنا عبد الله بن عباس ﷺ هو رائد هذا العمل")[1595].

وقال الحافظ ابن رجب: (ولما كانت هذه الشريعة خاتمةَ الشرائع، وعليها تقوم الساعة، ولم يكن بعدها شريعةٌ ولا رسالة أخرى، تُبين ما تبدَّل منها، وتجدد ما دَرَس من آثارها، كما كانت الشرائع المتقدمة تُجدِّد بعضُها آثارَ بعض، وتبين بعضُها ما تبدل من بعض، تكفل الله بحفظ هذه الشريعة، ولم يجمع أهلَها على ضلالة، وجعل منهم طائفةً قائمةً بالحق لا تزال ظاهرة على من خالفها حتى تقوم الساعة، وأقام لها مَن يحملها ويذب عنها بالسيف واللسان والحجة والبيان، فلهذا أقام الله تعالى لهذه الأمة مِن خلفاء الرسل وحملة الحجة في كل زمان من يعتني بحفظ ألفاظ الشريعة وضبطها وصيانتها عن الزيادة والنقصان، ومن يعتني بحفظ معانيها ومدلولات ألفاظها وصيانتها عن التحريف والبهتان. والأولون أهل الرواية، وهؤلاء أهل الدارية والرعاية)[1596].

وقال أيضا: (لا ريب أن الله تعالى حفظ لهذه الأمة دينها حِفظا لم يحفظ مثله دينا غير دين هذه الأمة, وذلك أن هذه الأمة ليس بعدها نبيٌّ يُجدِّد ما دثر من دينها، كما كان دينُ مَن

وقال عز وجل: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}, فحفظه الله تعالى علينا فلم يَضِع اهـ. قال ابن عاشور: ولعل هذا من توارد الخواطر). التحرير والتنوير 21/14 - 22

(1593) روح المعاني للآلوسي 263/7

(1594) محاسن التأويل 330/6

(1595) التفسير السياسي للإسلام (ص 40 - 41)

(1596) مجموع رسائل ابن رجب 558/2



قبلَنا من الأنبياء كلما دثر دينُ نبي جدَّده نبيٌّ آخَرُ يأتي بعدَه, فتكفل الله سبحانه بحفظ هذا الدين، وأقام له في كل عصرٍ حَمَلةً ينفون عنه تحريفَ الغالين، وانتحالَ المبطلين, وتأويلَ الجاهلين)[1597].

ولهذا قال الطيبي عند شرح حديث "يحمل هذا العلمَ من كلِّ خَلَفٍ عدولُه" : (وفيه تعريضٌ باليهود وتحريفِهم وتبديلهم التوراةَ وتأويلِها بالباطل، وإحمادٌ عظيمٌ لهذه الأمة المرحومة)[1598].

وقال القرطبي في "المفهم" عند قوله ﷺ "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي" الحديث : (ولما كان نبيُّنا آخرَ الأنبياء بعثا، وكتابه لا يقبل التغيير أسلوبا ونظما، وقد تولى الله تعالى كلامه صيانة وحفظا، وجعل علماء أمته قائمين ببيان مشكله، وحفظ حروفه، وإقامة أحكامه وحدوده، كما قال ﷺ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين". ويُروى عنه ﷺ أنه قال: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل"[1599], ولما كان أمر هذه الأمة كذلك؛ اكتفى بعلمائها عما كان من توالي الأنبياء هنالك)[1600].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (القرآن المجيد لا يزال محروسا مرعيا برعاية الله ورسوله ورعاية خلقه مضبوطا بالكتابة محفوظا بالرواية والتلقي عن الثقات الضابطين, ولن يزال كذلك إلى يوم الدين, تحقيقا لوعد الله الذي لا يخلف وعده كما قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} أي: من كل ما يقدح فيه من زيادة أو نقص أو تحريف أو تبديل, ولم يحفظ الله تعالى كتابا من الكتب السماوية كما حفظ القرآن الكريم, بل استحفظها - جل ذكره - الربانيين والأحبار وحمَّلهم عبأها وألزمهم أمانتها فنزل بساحتها ما نزل من التبديل والتغيير واستحكم ذلك في نفوس أممها حتى توارثوه خلفا عن سلف وأصبحوا جميعا إذا أوحى إليهم بأصل صحيح ليتبعوه قالوا: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ}, وقد تولى الله سبحانه حفظ كتابه ليبقى آية ناطقة بالحق وحجة قائمة على العالمين ومعجزة دائمة

(1597) الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة / مجموع رسائل ابن رجب 619/2

(1598) شرح المشكاة للطيبي 701/2

(1599) قال السخاوي في "المقاصد الحسنة" (ص 459) : (قال شيخنا ومن قبله الدميري والزركشي: إنه لا أصل له). وقال الألباني في "الضعيفة" 679/1 : (لا أصل له باتفاق العلماء).

(1600) المفهم 47/4 - 48 , وانظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح 609/19



لخاتم أنبيائه صلوات الله عليهم إلى يوم الدين، ومن تمام حفظه حفظُ سنة نبيه ﷺ، لأنها مبينة له ومرغبة في حفظه والتعبد بتلاوته ناهية عن نسيانه وتركه وقد تصدى لحفظ السنة وضبط رواتها وتدوينها وترتيب أبوابها رجالٌ ثقاة من أئمة الدين وهم طائفة المحدثين خلفا عن سلف، ومن تمام حفظهما حفظُ كتب الشريعة وآلاتها المتوقِّف عليها فهمُ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ على الوجه المشروع، والعلماءُ القائمون بوضع العلوم الشرعية وآلاتها وتعليمها وتدوينها قائمون بحفظ الكتاب والسنة، وكلها لا تزال محفوظة بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها)[1601].

وقال الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني: (قيل لابن المبارك: هذه الأحاديث المصنوعة؟ قال: تعيش لها الجهابذة، وتلا قولَ الله عز وجل: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}. والذكر يتناول السنة بمعناه إن لم يتناولها بلفظه، بل يتناول العربيةَ وكلَّ ما يتوقف عليه معرفةُ الحق، فإنَّ المقصودَ مِن حفظ القرآن أنْ تَبقى الحجةُ قائمة والهداية دائمة إلى يوم القيامة، لأنَّ محمدا ﷺ خاتم الأنبياء، وشريعته خاتمة الشرائع، والله عز وجل إنما خلق الخلق لعبادته، فلا يقطع عنهم طريق معرفتها، وانقطاعُ ذلك في هذه الحياة الدنيا انقطاعٌ لعلة بقائهم فيها)[1602].

قلت: ولما كان القائم على حفظ الكتاب والسنة والعلوم الخادمة لذلك هم العلماء، فإنَّ حفظ الدين والملة والشريعة مستلزمٌ لإقامة أهلِها المزاولين لها.

قال الجويني في "النهاية" : (إن قوام الشرع بالمجتهدين)[1603].

ولهذا قال ابن القصَّار: (يجب على الأمة أن تكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين **حفظا للشرع من الضياع**)[1604].

وقال الشهرستاني: (إن قصَّر في الاجتهادِ أهلُ عصرٍ عصَوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإنَّ الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتبَ المسبَّب على السبب، ولم يوجد السبب، كانت الأحكامُ عاطلةً والآراءُ كلُّها فائلة، فلا بد إذًا من مجتهد)[1605].

(1601) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 36 - 37)

(1602) التنكيل 234/1

(1603) نهاية المطلب 417/17 ، والرد على من أخلد إلى الأرض (ص 7)

(1604) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 14)

(1605) الملل والنحل 10/2

ولما ذكر ابن رشدٍ أحوالَ الناس من حيث تحقُّقُ وصفِ الاجتهاد فيهم قال: (وإمَّا أنْ تُفقد في جميعهم شروطُ الاجتهاد، **وهذا أيضا ممتنع**، لأنه كان يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام، إذ أكثرُ الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون)[1606].

وقال ابن العربي في "العواصم" : (ولم يُخْلِ الله قطُّ أمتَه، ولا ضيع شريعته، عن ذابٍّ عن حرمها، وحامل على مستقيمها، كما أخبرنا أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين، بالمعلق من مدينة السلام، تجاه دار الخلافة ثنا أبو بكر أحمد بن علي الحافظ ثنا أبو بكر أحمد بن عمر الدلال ثنا جعفر بن محمد بن نصير الخلدي، نا خلف بن عمرو العسكري حدثنا سعيد بن منصور، نا عبد الرحمن بن زياد، نا شعبة عن معاوية بن قرة عن أبيه، عن النبي - ﷺ -، قال: "لا يزال ناس من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة")[1607].

وقال السيوطي: (قال ابن بَرهان[1608] في كتابه "الوصول إلى علم الأصول" : ذهب قوم من الأصوليين إلى أنه لا يُتصور نقصانُ عددِ المجتهدين عن عدد التواتر, لأنه لو نقص عددُهم عن ذلك بطلت الحجة وانقطعت حجة الله تعالى, وأفضى إلى اندراس الشرع. وقال إمام الحرمين في كتابه "البرهان في أصول الفقه" : ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يجوز انحطاطُ عدد مجتهدي العصر عن مبلغ التواتر, فإنهم ورثة الملة وحفظة الشريعة, وقد ضَمِن اللهُ تعالى قيامَها ودوامَها وحفظها إلى قيام الساعة, ولو عاد المجتهدون إلى عددٍ لا يبعد منهم التواطؤ, فلا يتأتَّى منهم الاستقلالُ بالحفظ)[1609].

قلت: وقد سلفت استعاذة العلماء من بقاء مجتهد واحد, فتأمل.

(توحيد التشريع يحقق مقصد الإذعان للشريعة)

(1606) الضروري (ص 143)

(1607) العواصم من القواصم (ص 111 - 112)

(1608) قال ابن خلكان: (أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي؛ كان متبحرا في الأصول والفروع والمتفق والمختلف، قرأ على أبي حامد الغزالي وأبي بكر الشاشي والكيا أبي الحسن الخراسي، وصار ماهرا في فنونه، وصنف كتاب الوجيز في أصول الفقه. ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد دون الشهر، مات سنة عشرين وخمسمائة ببغداد رحمه الله تعالى. وبرهان: بفتح الباء الموحدة وسكون الراء وبعد الهاء ألف ونون). وفيات الأعيان 99/1

وقال ابن رجب في ترجمة أبي الوفاء ابن عقيل: (وممن قرأ عليه أبو الفتح بن برهان الأصولي، صاحب التصانيف في الأصول، ومدرس النظامية. وكان أولا حنبليا، ثم انتقل لجفاء أصحابنا له). ذيل طبقات الحنابلة 357/1

(1609) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 29)

ثم لا شك أن الاعتقاد الراسخ بأن التشريع من عند الله وحده, من أعظم ما يحقق الإذعانَ لأحكام الشريعة, وقد عَدَّ ابنُ عاشور من مقاصد التشريع العامة **(نفوذ الشريعة)** وقال تحته: (من مقاصد الشريعة أن تكون نافِذةً في الأمة، إذ لا تَحْصُلُ المنفعةُ المقصودة منها كاملةً بدون نُفوذِها, فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرَضٌ عظيم, **وإنَّ أعظمَ باعثٍ على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطابُ الله تعالى للأمة**, فامتثالُ الأمة للشريعة أمرٌ اعتقادي تنساق إليه نفوسُ المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها تُرضِي بذلك ربَّها، وتستجلب به رحمتَه إياها، وفوزَها في الدنيا والآخرة, وقد قال الله تعالى: {قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ}, فالأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول عليه الصلاة والسلام كلُّها وحيٌ من الله تعالى, ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعدُ يتوخون أن تكون آراؤُهم في استنباط الأحكام مستخرَجةً من التفريع عن أصول الكتاب والسنة, ولذلك كانوا كثيرا ما يُشدِّدون النكيرَ على القولِ بالرأي غيرِ المستنِد إلى ذلك)[1610].

وقال في موضع آخر: (**وتَعَيَّنَ لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاعُ حُرمتها في نفوس الأمة**, وإنَّ يقينَ الأمة بسَداد شريعتها تجعل طاعتَها مُنْبَعِثة عن اختيار, وأعظمُ الشرائع في يقين أمتها بسدادها شريعةُ الإسلام، إذ قد قامت الأدلة القاطعة على أنها **معصومة**, لأنها مستنِدة إلى الوحي, ولذلك لم يزل علماءُ الأمة حريصين على إرجاع القوانين إلى أدلة الكتاب والسنة, قال الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}, وهذا خاصٌّ بحكم الرسول - ﷺ - , وهو يعطي مراتبَ متفاوتة لِمَنْ دونَ الرسولِ على حسب قُرْبِ حكمه من حكم الرسول عليه الصلاة والسلام, ولذلك رَجَّح علماؤنا أن يُصرِّحِ القاضي في حكمه بمستنَدِه فيه تحقيقا لمعنى نفي الحرج من الحكم الشرعي بقدر الإمكان)[1611].

ولهذا عقد الشيخ محمد رشيد رضا في كتابه "الوحي المحمدي" ترجمة قال فيها (العقل والعلم البشري لا يغنيان عن هداية الرسل) وقال تحتها: (فإن قيل: إن الإيمان بالغيب ووجود الرب غريزي في الفطرة البشرية كما حققتم, أو إلهام من إلهاماتها يلقى في روع أفرادها عند نمو إدراكهم, وإن بعض الحكماء المفكرين قد ارتقوا في معارفهم العقلية إلى حيث أقاموا البراهين على وجود واجب الوجود وعلمه وحكمته, ووجوب تعظيمه وشكره وعبادته, وقد قرر

(1610) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 350)

(1611) مقاصد الشريعة (ص 520 - 521)

بعضهم بقاء النفس بعد الموت وخلودها في نعيم مقيم أو عذاب أليم, ووضعوا للناس أصولَ الفضائل والتشريع والآداب التي تصلح بها الإنسانية وروابط الاجتماع.

قلت: نعم, لكل ذلك أصلٌ يثبته التاريخ الماضي, ويشهده العصر الحاضر, ولكن بين هداية الأنبياء وحكمة الحكماء وعلومهم فروقا في مصدر كلٍّ منهما, وفي الثقة بصحته, وفي الإذعان لحقيته, وفي تأثيره في أنفُسِ جميع طبقات المخاطَبين.

فحكمة الحكماء وعلومُهم آراءٌ بشرية ناقصة وظُنون لا تبلغ من عالم الغيب إلا أنه موجود مجهول, وهي عرضة للتخطئة والخلاف, ولا يفهمها إلا فئة مخصوصة من الناس, وما كل من يفهمها يقبلها, ولا كل من يقبلها ويعتقد صحتها يرجحها على هواه وشهواته, إذ لا سلطان لها على وجدان العالِم بها, فلا يكون لها تأثيرُ الإيمان وإسلام الإذعان والتعبد, لأن النوع البشري يأبى طبعُه وغريزته أن يدين ويخضع خضوعَ التعبد لمن هو مثله في بشريته, وإن فاقه في علمه وحكمته, وإنما يدين لمن يعتقد أن له سلطانا غيبيا عليه بما يملكه من القدرة على النفع والضر بذاته, دون الأسباب الطبيعية المبذولة لجميع الناس بحسب سنن الكون ونظامه.

وأضرب لهذا مثلا أنه كان للفيلسوف الرئيس ابن سينا خادمٌ متعلِّمٌ معجب بعلومه وفلسفته, وكان يعجب منه كيف يدين بملة محمد ﷺ ويتبعه وهو في رأيه أعلمُ منه وأرقى, وكان يكاشفه بذلك فيُعرض عنه أو يوبخه, فاتفق أن كانا في مدينة أصفهان في ليلةٍ شديدةِ البرد كثيرة الثلج, فأيقظ الرئيسُ خادمَه في وقت السَّحَر وطلب منه ماءً ليتوضأ به, فاعتذر بشدة البرد وبقاء الليل, ثم أيقظه الرئيس في وقت أذان الصبح وطلب منه الماء فاعتذر بشدة البرد, حتى إذا قال المؤذن: أشهد أن محمدا رسول الله, قال الرئيس لخادمه: اسمع ماذا يقول المؤذن؟ قال: إنه يقول أشهد أن محمدا رسول الله, قال الرئيس: الآن قد آن لي أن أبين لك ضلالَك القديم, إنك خادمي لا عملَ لك غير خدمتي, وإنك أشد الناس إعجابا بي وإجلالا وتعظيما لي, حتى إنك تفضلني على رسول الله ﷺ وتنكر عليَّ أنْ أومن به وأتبعه, وإنك على هذا كلِّه تخالف أمري في أهون خدمةٍ أطلبها منك في داخل الدار معتذرا بشدة البرد, وإنَّ هذا المؤذن الفارسي يخرج من بيته قبل الفجر ويصعد هذه المنارة وهي أشدُّ مكانٍ في البلد بردا, حتى إذا لاح له الفجر أشاد في أذانه بذكر محمد العربي بعد مرور أربعة قرون ونيف على بعثته إيمانا وإذعانا, وتعبدا واحتسابا.



فتأمل هذا وتدبره في نفسك يظهر لك الفرق بين سلطان النبوة على الناس وسلطان العلم والفلسفة. فمن أعظم مزايا هداية الوحي الدينية على العلمية الكسبية هو أن جميع طبقات المؤمنين بها يذعنون لها بالوازع النفسي التعبدي)[1612].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (إن الوازع الشرعي قد يتمكن من النفوس الفاضلة إلى أن يصير بمنزلة الطبيعي أو أقوى داعيا, وسهل انقياد العرب على ما كانوا عليه من الأنفة وصعوبة المراس وانصاعوا إلى قانون الشريعة مجملا ومفصلا من جهة أن الدينَ معدودٌ من وجدانيات القلوب, فالانقيادُ لأحكامه من قبيل الانقياد إلى ما يدعو إليه الوجدان, وليست الشرائع الوضعية بهذه الدرجة. فإنَّ الناس إنما يساقون إليها بسوط القهر والغلبة ويحترمونها اتقاءً للأدب والعقوبة ولا يتلقونها بداعيةٍ من أنفسهم إلا إذا أدركوا منها وجهَ المصلحة على التفصيل)[1613].

(1612) الوحي المحمدي (ص 89 - 91)

(1613) الحرية في الإسلام (ص 20)

(الاعتراض على الشرع اعتراض على الشارع)

أقول: ولما كانت أحكامُ الدين من شرع الله وحده, فإنَّ الاعتراضَ عليها إنما هو في الحقيقة اعتراضٌ على الباري جل وعلا, ولهذا لما ذكر الشيخ العثيمين في شرحه لعقيدة السفاريني بيتي المعري:

يدٌ بخمس مئين عَسْجَدا وُدِيت ... ما بالُها قطعت في ربع دينار

تناقضٌ ما لنا إلا السكوتُ له ... ونستعيذ بمولانا من النار

قال: (كأنَّ الناسَ هم المشرعون حتى ينتقدَهم هذا الانتقاد)[1614].

قلت: على أن شعر المخذول ينادي عليه هو بالتناقض, لأنه لما أثبت الإله لزمه إثبات الكمال له, فلما طعن في الحكمة استلزم ذلك نفي الكمال اللازم للإله, ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم, فلزمه نفي الإله الذي فرضه ثابتا, فصار مثبتا نافيا, فحار عليه التناقض من حيث لا يدري, وحُقَّ للمغفَّل أن لا يدري.

قال ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفلين" : (العجب ممن يعترض على الخالق بعد إثباته, فأما الجاحد فقد استراح, أتراه خلق لهؤلاء عقولا كاملة وفي صفاته هو نقصٌ, تعالى الله عن تغفيل هؤلاء)[1615].

فقد عرفت أنها مقالة متهافتة ينقض آخرُها أوَّلَها, فلم تكن شيئا يستحق الجوابَ والرد, ومع هذا قد تبرع بعض العلماء بالجواب على هذا الإلحاد المكشوف, قال الخطيب الشربيني في "الإقناع" : (أجابه القاضي عبد الوهاب المالكي بقوله:

وقاية النفس أغلاها وأرخصَها ... وقايةُ المال فافهَمْ حكمة الباري[1616]

وقال ابن الجوزي لما سئل عن هذا: لما كانت أمينة كانت ثمنية, فلما خانت هانت)[1617].

(1614) وانظر: سير أعلام النبلاء 30/18 - 31

(1615) أخبار الحمقى والمغفلين (ص 64)

(1616) قال ابن كثير عند تفسير آية السرقة: (ومنهم من قال: هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة العظيمة، فإنه في باب الجنايات ناسب أن تَعظُم قيمة اليد بخمسمائة دينار لئلا يُجنى عليها، وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدرُ الذي تقطع فيه ربعَ دينار لئلا يتسارع الناسُ في سرقة الأموال، فهذا هو عين الحكمة عند ذوي الألباب, ولهذا قال تعالى: {جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}, أي: مجازاة على صنيعهما السيئ في أخذهما أموالَ الناس بأيديهم، فناسَب أن يُقطَع ما استعانا به في ذلك, {نَكَالًا مِنَ اللَّهِ} أي: تنكيلا من الله بهما على ارتكاب ذلك, {وَاللَّهُ عَزِيزٌ} أي: في انتقامه {حَكِيمٌ} أي: في أمره ونهيه وشرعه وقَدَرِه). تفسير ابن كثير 110/3

(1617) الإقناع 534/2

وقد قال السخاوي[1618] في مقدمة "الوسيلة إلى كشف العقيلة" : (وقد رأيت في جامع بلدنا على بعض سواريه الرخام منقوشا بالحديد: "حَفَرَ في هذا الموضع المباركِ سليمانُ بن كعب الأحبار: **من خان هان**")[1619].

ولهذا نُقِل عنه أنه قال في جواب الملحد:

عِزُّ الأمانة أغلاها وأرخصها ... ذُلُّ الخيانة فافهم حكمة الباري[1620]

(فائدتان) :

(الأولى) : قال ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية" : (وأما السارق فيجب قطعُ يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع, قال الله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}, ولا يجوز بعد ثبوتِ الحد بالبينة عليه أو بالإقرار تأخيرُه لا بحبسٍ ولا مال يفتدي به ولا غيره, بل تُقطع يدُه في الأوقات المعظَّمة وغيرها, فإنَّ إقامة الحد من العبادات كالجهاد في سبيل الله, **فينبغي أن يُعرَف أنَّ إقامة الحدود رحمةٌ من الله بعباده**, فيكون الوالي شديدا في إقامة الحد لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله, ويكون قصدُه رحمةَ الخَلْقِ بكف الناس عن المنكَرات لا شفاءَ غيظِه وإرادة العلو على الخلق, بمنزلة الوالد إذا أدَّب ولدَه, فإنه لو كف عن تأديب ولده - كما تشير به الأمُّ رقةً ورأفة - لفسد الولد, وإنما يؤدبه رحمةً به

(1618) قال ابن خلكان: (العَلَم السخاوي, أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد بن عبد الأحد بن عبد الغالب الهمداني المصري السخاوي المقرىء النحوي، الملقب علم الدين). قال الذهبي: (كان إماما في العربية، بصيرا باللغة، فقيها، مفتيا، عالما بالقراءات وعللها، مجودا لها، بارعا في التفسير. صنف وأقرأ وأفاد، وروى الكثير، وبعد صيته، وتكاثر عليه القراء. قال: وكان مع سعة علومه وفضائله دينا، حسن الأخلاق، محببا إلى الناس، وافر الحرمة، مطرحا للتكلف، ليس له شغل إلا العلم ونشره. شرح (الشاطبية) في مجلدين، و(الرائية) في مجلد، وله كتاب (جمال القراء)، وكتاب (منير الدياجي في الآداب)، وبلغ في التفسير إلى الكهف، وذلك في أربع مجلدات، وشرح (المفصل) في أربع مجلدات، وله النظم والنثر. وقال: قال الإمام أبو شامة: وفي ثاني عشر جمادى الآخرة، سنة ثلاث وأربعين وست مائة، توفي شيخنا علم الدين علامة زمانه وشيخ أوانه بمنزله بالتربة الصالحية، وكان على جنازته هيبة وجلالة وإخبات، ومنه استفدت علوما جمة كالقراءات، والتفسير، وفنون العربية). قال ابن خلكان: (والسخاوي: بفتح السين المهملة والخاء المعجمة وبعدها ألف، هذه النسبة إلى سخا، وهي بليدة بالغربية من أعمال مصر، وقياسه سخوي، لكن الناس أطبقوا على النسبة الأولى). وفيات الأعيان 340/3 - 341 , وسير أعلام النبلاء 123/23 - 124

(1619) الترقيم وعلاماته في اللغة العربية لأحمد زكي باشا (ص 34) , وكتاب السخاوي محفوظ بخط اليد في دار الكتب الخديوية كما قال شيخ العروبة (ص 33) .

(1620) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص 143/1

وإصلاحا لحاله, مع أنه يود ويؤثر أن لا يُحوجه إلى تأديب, وبمنزلة الطبيب الذي يسقي المريضَ الدواءَ الكريه, وبمنزلة قطع العضو المتآكل والحجم وقطع العروق بالفصاد ونحو ذلك, بل بمنزلة شرب الإنسان الدواءَ الكريه وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به الراحة, **فهكذا شُرِعت الحدود, وهكذا ينبغي أن تكون نيةُ الوالي في إقامتها**, فإنه متى كان قصدُه صلاحَ الرعية والنهي عن المنكرات بجلب المنفعة لهم ودفعِ المضرة عنهم وابتغى بذلك وجهَ الله تعالى وطاعة أمره, ألان اللهُ له القلوب, وتيسرت له أسبابُ الخير, وكفاه العقوبة البشرية, وقد يرضى المحدودُ إذا أقام عليه الحد, وأما إذا كان غرضُه العلوَّ عليهم وإقامةَ رياسته ليعظموه أو ليبذلوا له ما يريد من الأموال انعكس عليه مقصودُه, ويروى أن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - قَبْل أن يَلِيَ الخلافة كان نائبا للوليد بن عبد الملك على مدينة النبي ﷺ, وكان قد ساسهم سياسةً صالحة, فقَدِمَ الحَجَّاجُ من العراق وقد سامهم سوءَ العذاب, فسأل أهلَ المدينة عن عمر: كيف هيبتُه فيكم؟ قالوا: ما نستطيع أن ننظر إليه, قال: كيف محبتُكم له؟ قالوا: هو أحب إلينا من أهلنا, قال: فكيف أدبُه فيكم؟ قالوا: ما بين الثلاثة الأسواط إلى العشرة, قال: هذه هيبته, وهذه محبته, وهذا أدبه, هذا أمرٌ من السماء)[(1621)].

قلت: في صحيح مسلم عن سهيل بن أبي صالح قال: كنا بعرفة، فمر عمرُ بن عبد العزيز وهو على الموسم، فقام الناسُ ينظرون إليه، فقلت لأبي: يا أبت إني أرى اللهَ يحب عمرَ بن عبد العزيز، قال: وما ذاك؟ قلت: لِمَا له من الحب في قلوب الناس، فقال: بأبيك أنت سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ قال: "إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل فقال: إني أحب فلانا فأحبه، قال: فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول: إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، قال: ثم يوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبدا دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلانا فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء إن الله يبغض فلانا فأبغضوه، قال: فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض".

وحديث أبي هريرة مخرَّج في البخاري أيضا, وأخرجه الترمذي وزاد فيه: "فذلك قول الله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا}"[(1622)].

(الفائدة الثانية) : قال ابن القيم: (كثيرًا ما يَقرِن تعالى بين هذين الاسمين "العزيز الحكيم" في آيات التشريع والتكوين والجزاء, لِيَدُلَّ عبادَه على أن مصدَر ذلك كلِّه عن حكمةٍ

(1621) مجموع الفتاوى 329/28 - 330 . وانظر: تفسير القاسمي 134/4

(1622) وانظر: روضة المحبين لابن القيم (ص 411 - 412)



بالغة, وعِزة قاهرة[1623] , ففَهِمَ الموفَّقون عن الله عز وجل مرادَه وحكمته, وانتهوا إلى ما وقفوا عليه ووصلت إليه أفهامُهم وعلومُهم, ورَدُّوا عِلْمَ ما غاب عنهم إلى أحكم الحاكمين ومَن هو بكل شيءٍ عليم, وتحققوا بما عَلِموه من حكمته التي بهرت عقولَهم أنَّ لله في كلِّ ما خلق وأمر وأثاب وعاقب مِن الحِكَم البوالغ ما تَقْصُرُ عقولُهم عن إدراكه, وأنه تعالى هو الغنيُّ الحميد العليم الحكيم, فمصدرُ خلقِه وأمرِه وثوابِه وعقابِه غناهُ وحمدُه وعلمُه وحكمتُه)[1624].

وقال أيضا: (إنَّ مَن شرع هذه العقوبات ورتبها على أسبابها جنسا وقدرا فهو عالمُ الغيب والشهادة، وأحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، ومَن أحاط بكل شيء علما، وعَلِم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وأحاط علمُه بوجوه المصالح دقيقِها وجليلها وخفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، وليست هذه التخصيصات والتقديرات خارجةً عن وجوه الحِكَم والغايات المحمودة كما أن التخصيصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك، فهذا في خلقه وذاك في أمره، ومصدرُهما جميعا عن كمال علمه وحكمته ووضعه كلَّ شيءٍ في موضعه الذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى إلا إياه، كما وضع قوة البصر والنور للباصر في العين، وقوة السمع في الأذن، وقوة الشم في الأنف، وقوة النطق في اللسان والشفتين، وقوة البطش في اليد، وقوة المشي في الرجل، وخَصَّ كلَّ حيوان وغيره بما يليق به ويحسن أن يعطاه من أعضائه وهيئاته وصفاته وقدره، فشمل إتقانُه وإحكامه لكل ما شمله خَلْقُه, كما قال تعالى: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ}. وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الإتقان، وأحكمه غاية الإحكام، فلأن يكون أمرُه على غايةٍ من الإتقان والإحكام أولى وأحرى، ومَن لم يَعْرِفْ ذلك مفصَّلا لم يَسَعْه أن ينكره مجملا، ولا يكون جهلُه بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغا له إنكاره في نفس الأمر.

وسبحان الله ما أعظم ظلم الإنسان وجهله! فإنه لو اعترض على أيِّ صاحب صناعة كانت مما تقصر عنها معرفتُه وإدراكُه على ذلك وسأله عما اختصت به صناعتُه من الأسباب والآلات والأفعال والمقادير, وكيف كان كل شيء من ذلك على الوجه الذي هو عليه لا أكبر ولا أصغر ولا على شكل غير ذلك, يسخر منه، ويهزأ به، وعجب من سخف عقله وقلة معرفته.

(1623) قال ابن العربي: (العزيز هو الذي لا يرام بوهم، وتنفذ إرادته في كل موجود، ولا يوجد له مثل، ولا ينحط عن المنزلة، ولا يبالي بالعاقبة، ولا مخلص منه، ولا ملجأ إلا إليه، إليه منتهى المطالب، ولا تلحقه آفة، ويفعل ما يشاء). العواصم من القواصم (ص 140) . وانظر: المقصد الأسنى للغزالي (ص 73 - 74)

(1624) مفتاح دار السعادة 485/2

هذا مع تهيئته لمشاركته له في صناعته ووصوله فيها إلى ما وصل إليه والزيادة عليه والاستدراك عليه فيها، هذا مع أن صاحب تلك الصناعة غيرُ مدفوع عن العجز والقصور وعدم الإحاطة والجهل، بل ذلك عنده عتيد حاضر، ثم لا يسعه إلا التسليمُ له، والاعتراف بحكمته، وإقراره بجهله، وعجزه عما وصل إليه من ذلك، فهلا وَسِعَه ذلك مع أحكم الحاكمين وأعلم العالمين ومن أتقن كل شيء فأحكمه وأوقعه على وفق الحكمة والمصلحة؟)[1625].

وقال ابن تيمية: (والناس تظهر لهم الحكمةُ في كثيرٍ من تفاصيل الأمور التي يتدبرونها، كما تظهر لهم الحكمة في ملوحة ماء العين، وعذوبة ماء الفم، ومرارة ماء الأذن، وملوحة ماء البحر، وذلك يدلهم على الحكمة فيما لم يعلموا حكمتَه، فإنَّ من رأى إنسانا بارعا في النحو أو الطب أو الحساب أو الفقه، وعَلِم أنه أعلمُ منه بذلك، إذا أشكل عليه بعضُ كلامِه فلم يفهمه، سلَّم ذلك إليه، فرَبُّ العالمين الذي بَهَرت العقولَ حكمتُه ورحمتُه، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كلَّ شيء عددا، وهو أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأرحم بعباده من الوالدة بولدها، كيف لا يَجِبُ على العبد أن يُسلِّم ما جَهِله من حكمته إلى ما عَلِمه منها)[1626].

وقال ابن الوزير: (إنَّ الملائكة - عليهم السلام - ما عرفوا حكمةَ الله تعالى على التعيين في استخلافه لآدم -عليه السلام- في الأرض، وسألوا اللهَ تعالى عن ذلك فقالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}، فلم يخبرهم تعالى بوجه الحكمة على التّعيين، بل أجاب عليهم بالجواب الجملي، فقال تعالى: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، فإذا كفى الملائكةَ الجوابُ الجملي كفى كثيرا من المسلمين)[1627].

(خاتمة الكلام في تعريف "أصول الفقه")

وبالجملة فإنَّ العلم الذي يُعنَى ببحث مصادر الأحكام وحُجيتها ومراتبها في الاستدلال بها، وشروطِ هذا الاستدلال، ويَرسُمُ مناهجَ الاستنباط، ويَستخرِجِ القواعدَ المعِينة على ذلك، والتي يلتزم بها المجتهدُ عند تعرُّفه على الأحكام من أدلتها التفصيلية: هو علم أصول الفقه[1628].

(الفرق بين الفقه والأصول)

(1625) إعلام الموقعين 348/3 - 349

(1626) منهاج السنة 415/5 - 416

(1627) الروض الباسم 446/2 - 447

(1628) الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان (ص 7)



قال الشيخ محمد أبو زهرة: (وهكذا يتبين أنَّ **الفارق بين الفقه وأصوله** هو أنَّ الأصولَ هي المناهجُ التي تَحُدُّ وتبين الطريقَ الذي يلتزمه الفقيهُ في استخراج الأحكام من أدلتها, ويرتب الأدلة من حيث قوتها, فيقدم القرآن على السنة, والسنة على القياس, وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة, أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيُّدِ بهذه المناهج.

وإنَّ مَثَلَ **علم أصول الفقه بالنسبة للفقه**, كمَثَلِ علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية, فهو ميزانٌ يَضبِط العقلَ, ويمنعه من الخطأ في الفكر, وكمثل علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية, فهو ميزانٌ يضبط القلمَ واللسانَ ويمنعهما من الخطأ, كذلك علمُ الأصول, فهو ميزانٌ بالنسبة للفقه, يَضبط الفقيه, ويمنعه من الخطأ في الاستنباط, ولأنه ميزانٌ فإنه يُتبين به الاستنباطُ الصحيح مِن الاستنباطِ الباطل, كما يُعرَف بالنحو الكلامُ الصحيحُ من الكلام غيرِ الصحيح, وكما يُعرَف بالمنطقِ البرهانُ العلمي المنتِج من البرهان العلمي غير المنتج ... وهكذا)[1629].

(تنبيهان) :

(الأول) : قال البناني: (اعلم أنَّ مسمى كلِّ علمٍ يُطلَق على مسائله التي هي القواعد الكلية، ويطلق على إدراك تلك القواعد, وعلى الملكة الحاصلة من إدراكها)[1630], قال الكوراني[1631]: (ملكةٌ تحصُل للمُدرِك بعد الإدراك وبعد ملاحظته للمدرَك متكرِّرةً, وتسمى تلك الملكة عقلا بالفعل, كالنحوي مثلا, فإنه بعد إدراك مسائله تَحْدُث فيه حالةٌ لم تكن موجودةً قبل إدراك تلك المسائل النحوية)[1632].

وفي "نشر البنود" : (اعلم أنَّ أسماءَ العلوم كالفقه والبيان والأصول والنحو مثلا يُطلَق كلُّ واحدٍ منها مُرادًا به قواعدُ ذلك الفن, وتارةً مرادا به إدراكُ تلك القواعد, وتارة مرادا بها

(1629) أصول الفقه (ص 7 - 8)

(1630) حاشية البناني على المحلي 34/1

(1631) أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني، شهاب الدين الشافعي ثم الحنفي: مفسر. كردي الأصل، من أهل شهرزور. تعلم بمصر رحل إلى بلاد الترك فعهد إليه السلطان مراد بن عثمان بتعليم ولي عهده (محمد الفاتح) وولي القضاء في أيام الفاتح، وتوفي بالقسطنطينية سنة (893)، وصلى عليه السلطان بايزيد. له كتب منها "غاية الأماني في تفسير السبع المثاني", و"الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع للسبكي"، و"الكوثر الجاري" وهو شرح للبخاري في عدة مجلدات، و"شرح الكافية لابن الحاجب". [الأعلام للزركلي 97/1 - 98]

(1632) الآيات البينات 47/1

الملَكة – بالتحريك – وهي سجية راسخة في النفس تَحصُل للمُدرِك بعد إدراك مسائل الفن وممارستها)[1633].

وقد ذكر بعضُ الأفاضلِ أنَّ الظاهرَ أنَّ العلمَ حقيقةٌ في الإدراك مجازٌ في القواعد المدرَكة إطلاقا للمصدر على المفعول، ولم يُجعل حقيقةً فيهما ترجيحًا للمجاز على الاشتراك, وكذا إطلاقُ العلم على الملكة مجازٌ إطلاقا لاسم المسبَّب على السبب أو بالعكس, قال: وقد يقال: يتبادر إلى الفهم من إطلاقِ العلم على العلوم المدوَّنةِ والصناعاتِ الملكةُ أو القواعدُ من غير استعانةٍ بقرينة، وهذا آيةُ النقل, فلفظُ العلمِ فيهما حقيقة عرفية واصطلاحية اهـ[1634].

قال في "نشر البنود" : (فمن عرَّف أصولَ الفقه بأنه أدلة الفقه الإجمالية نظر إلى المعنى الأول, ومن قال: معرفة أدلة الفقه الإجمالية نظر إلى الثاني)[1635].

قلت: ومن نظر إلى الثالث أمكنه أن يقول في تعريف الأصول: الملكة الحاصلة من معرفة القواعد التي يُتوصَّل بمعرفتها إلى استنباط الفقه[1636].

وعلى هذا يمكن أن يقال في تعريف الفقه أيضا: الملكة الحاصلة من معرفة الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة[1637], وقال في "المبادئ النصرية" : (الملكة التي يُقتدر بها على ظن الأحكام واستنباطها من الأدلة, أو التي يقتدر بها على استحضار الأحكام, فالباء للملابسة من ملابسة السبب للمسبب, وقد عرفت أنَّ المعتبَر ملكةُ الاستحضار)[1638].

قال التهانوي: (ثم إنهم ذكروا أنَّ المناسِب أن يُراد بالملكة هاهنا: كيفيةٌ للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل، يَستحضِر بها ما كان معلوما مخزونا منها، ويَستحصل ما كان مجهولا، لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل, إذ الظاهرُ أنَّ مَن تمكن من معرفة جميع مسائلِ علمٍ بأن يكون عنده ما يكفيه في تحصيلها يُعد عالما بذلك العلم من غير اشتراطِ

(1633) نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله العلوي الشنقيطي 17/1

(1634) التقرير والتحبير 30/1 . قال الجرجاني: (المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك, ولهذا المعنى متعلق, هو المعلوم, وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة إليه في البقاء, هو الملكة. وقد أطلق لفظ العلم على كل منهما: إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازا مشهورا). [حاشية الجرجاني على المطول (ص 48)] وقال الأمير: (أصل العلم الإدراك, لأنه مصدر, ويطلق حقيقة عرفية على الملكات والقواعد). [ثمر الثمام (ص 85)]

(1635) نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله العلوي الشنقيطي 17/1 , وانظر في الكلام على التعريفين: منع الموانع لابن السبكي (ص 88 - 92) , وتشنيف المسامع للزركشي 120/1 - 126 , وحاشية العطار على المحلي 45/1 - 47

(1636) التقرير والتحبير 30/1

(1637) انظر: التقرير والتحبير 30/1

(1638) المبادئ النصرية (ص 14)

العلمِ بجميعِها فضلا عن صيرورتها مخزونة، ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة، لأنه يلزم حينئذ أن يُعد عالما مَن له تلك الملكةُ مع عدم حصول شيءٍ من المسائل، فالمراد بالملكة أعمُّ مِن ملكة الاستحضار والاستحصال)[1639].

(فائدة) : قال ابن عاشور في كتاب "مقاصد الشريعة" : (في "الفائق" لابن راشد[1640]: قال لي قاضي مصرَ نفيسُ الدين بن شكر: تجوز تولية المتأهِّلِ لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها. وأيده بأن المجتهد لا يلزمه حفظُ آيات الأحكام. قال ابن راشد: "لكن لا خفاء في أن هذا تضييقٌ على الخصوم, لأنه يُطيل عليهم فصلَ نوازلهم حتى يفهمَها القاضي. وفيه وسيلةٌ إلى تولية الجُهَّال" [1641] اهـ . وكلامُ ابنِ راشد هو الصواب, لأنَّ المجتهد غيرُ مطلوبٍ بفصل القضاء بين الناس, فإذا وَلِيَ المجتهدُ القضاءَ كان الشرطُ فيه أضيقَ من شروط مطلق مجتهد. وقوله: "إنه وسيلة إلى تولية الجهال"، هو كذلك, لأنَّ ملكة الاستحصال لا تنضبط ولا يُدرِك توفُّرَها في صاحبها إلا العلماءُ, فإذا هَوِيَ ولاةُ الجَوْر أو الجهالةِ توليةَ أحدٍ من الجَهَلةِ القضاءَ زعموا أنه وإن لم يكن عالما فهو قادرٌ على استخراجِ المسائل وهو غيرُ قادر، أو لعله وإن كان قادرا لا يَصْرِف همتَه إلى ذلك، بخلاف استحضار المسائل، فالامتحان فيه لا يخفى)[1642].

(التنبيه الثاني) : قال العلامة ابن عابدين في الحاشية: (قال الأُبِّي في شرحه على صحيح مسلم في كتاب الإيمان: والمركب الإضافي قيل: حدُّه لقبا يتوقف على معرفة جزأيه, لأنَّ العِلم بالمركب بعد العلم بجزأيه، وقيل: لا يتوقف لأنَّ التسمية سلَبَتْ كُلًّا من جزأيه عن معناه

(1639) كشاف اصطلاحات الفنون 4/1

(1640) الفقيه المالكي محمد بن عبد الله بن راشد، البكري نسبا، القفصي بلدا. ولد بقفصة، وتعلم بها وبتونس, ثم رحل إلى مصر فأخذ عن بحور العلم فيها كابن المنير, وابن دقيق العيد, والقرافي وقد أجازه بالإمامة في علم الأصول, والشمس الأصفهاني وكان يشكر لابن راشدٍ ذهنَه ويفضله على غيره. له تآليف منها: "تلخيص المحصول في علم الأصول", وشرح ابن الحاجب المسمى "الشهاب الثاقب", و"الفائق في معرفة الأحكام والوثائق". توفي سنة 736 رحمه الله. انظر: الديباج المذهب 328/2 - 329 , ونيل الابتهاج (ص 392 - 395) , وشجرة النور الزكية 297/1 - 298 , والأعلام 234/6

(1641) قال المعلق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة: ونص ما ورد بالفائق: وسمعت من قاضي الجماعة - كان بالقاهرة المعزية - نفيس الدين بن شكر رحمة الله عليه أنه قال: إذا تأهل الطالب لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها جازت توليته. ويرد ما ذكره ما قيل في أن المجتهد لا يشترط فيه حفظ الآي المتضمنة الأحكام بل معرفة مواضعها ليراجعها عند الحاجة إليها. ولا خفاء لما في هذا من التضييق. وإذا كان القاضي لا يحكم في مسألة حتى يفهمها، ويطالع ما قيل فيها، فتضييق أحوال الخصوم. وربما تركوا حقوقهم. وفيها أيضا وسيلة إلى تولية الجهال. ابن راشد: 77/4 .

(1642) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 527 - 528)

الإفرادي وصيَّرتِ الجميعَ اسمًا لشيء آخر، ورُجِّحَ الأولُ بأنه أتمُّ فائدةً. اهـ . واستحسنه في النهر[(1643)].

قال ابن عابدين: أما كونه أتمَّ فائدةً فلا كلامَ فيه، وأما توقُّفُ فهمِ معناهُ العَلَميِّ على فهم معنَى جزأيه, ففي حيِّز المنعِ, فإنَّ فَهْم المعنى العَلَميِّ مِن امرئ القيس مَثَلًا يتوقف على فهم ما وُضِع ذلك اللفظُ بإزائه, وهو الشاعرُ المشهور، وإنْ جُهِل معنى كلٍّ من مفرديه, فالحقُّ القولُ الثاني)[(1644)].

وقال ابن بدران: (اعلم أنه لما كان أصول الفقه مركبا من مضافٍ ومضاف إليه, كان من المركبات التي يدل الجزءُ منها على جزء المعنى, وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه, ثم جُعِل لقبا أي: عَلَما على الفن الخاص **مِن غير نظرٍ إلى الأجزاء**, وذلك كجَعْلِ "عبد الله" مَثَلا عَلَما على الشخص المُعْلَم, **واللفظ متى جُعِل عَلَما انتفى منه المعنى الأصلي)**[(1645)].

قلت: ولهذا يَعُدُّ المناطقةُ مِن أقسام المفرد الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه: ما كان له جزءٌ دالٌّ على معنًى لكن لا على جزء المعنى المراد, قالوا: كـ "عبد الله" عَلَمًا, إذ ليس شيءٌ من العبودية والألوهية جزءا للشخص المُعْلَم, لأنَّ المرادَ ذاتُه المشخَّصة[(1646)].

قال ابن سينا في "الشفاء" : (لا يُلتفت في هذه الصناعة إلى التركيب الذي يكون بحسب المسموع, إذا كان لا يدل جزءٌ منه على جزءٍ من المعنى, كقولنا: "عبد شمس", إذا أريد به اسمُ لقبٍ ولم يُرَدْ عبدٌ للشمس, وهذا وأمثالُه لا يُعَدُّ في الألفاظ المؤلَّفة, بل في المفردة)[(1647)].

ونقل عنه الشيخ محمد عليش في حاشيته على "المطلع" قولَه: (لا يصدق على "عبد الله" عَلَمًا أنه يدل جزؤه على معنى, بل كلُّ جزءٍ من أجزائه عند قصد معناه العَلَمِيِّ بمنزلة زاي "زيد")[(1648)].

(1643) قلت: لعله "النهر الفائق بشرح كنز الدقائق" لسراج الدين عمر بن نجيم المتوفى سنة 1005 . انظر: كشف الظنون 1516/2 , وهدية العارفين للبغدادي 796/1 , والأعلام للزركلي 39/5 .

وهو غير زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم صاحب "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" و"الأشباه والنظائر" , المتوفى سنة 970 . انظر: الأعلام 64/3

(1644) رد المحتار على الدر المختار 82/1

(1645) نزهة الخاطر العاطر 26/1 - 27

(1646) مغني الطلاب (ص 84)

(1647) الشفاء (ص 25)

(1648) حاشية عليش على المطلع (ص 34)



ولهذا قال الإسنوي: (لفظ أصول الفقه مُركَّبٌ على المعنى الإضافي دون اللقبي، لأنَّ جُزأَه لا يدل على جزء معناه)[(1649)].

وقال تقي الدين السبكي: (هذا اللفظ بعد أن سُمِّيَ به، فإنه صار اسمًا للعَلَم، وكلٌّ من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من "زيد" لا معنى له)[(1650)].

ولذلك لما ذكر العضد أنَّ لأصول الفقه حَدَّين باعتبار كلٍّ من اللقبية والتركيب الإضافي، قال الشريف الجرجاني: (الفرق بين الاعتبارين أنه **باعتبار اللقبية مفردٌ لا يلاحَظ فيه حالُ الأجزاء**، وباعتبار الإضافة مركب يُعتبر فيه حالُها)[(1651)].

قال ملا حسن جلبي[(1652)] محشيا على كلام الشريف: (قوله "لا يلاحَظ فيه حالُ الأجزاء" أي: لا يلاحظ فيه حالُ الأجزاء لأداء المعنى اللقبي، وهو المعنى، وليس المرادُ أنه لا يلاحظ فيه حال الأجزاء من حيث إنه لقب، لأنه يمكن أن يقال: إذا اعتبر اللقبية يجب الإشعارُ بمدح أو ذم، وهو باعتبار المعنى الأصلي وملاحظة أجزاء اللفظ)[(1653)].

قلت: تقريرٌ لطيف، حاصلُه أن إدراك ما يُشعِر به لقبُ "أصول الفقه" من مدحٍ متوقِّفٌ على ملاحظة معنى الأجزاء الذي يُفهَم منه ابتناءُ الفقه عليه مع ما للفقه من شرف، وأما إدراك المعنى الذي وضع بإزائه لفظ "أصول الفقه" وهو العِلْمُ المدوَّن المخصوص المعرَّف بأنه (العلم بالقواعد... الخ)، فليس متوقفا على ملاحظة معنى الأجزاء، لأنَّ الجزء عندئذ قد سُلِبَ معناه بمقتضى العَلَمية، فصار كالزاي من اسم زيد، وهي لا تدل على شيء من معنى الذات المشخَّصة الموضوعِ لها اسمُ زيد.

قلت: وقد وقع ما هو قريبٌ من هذا في كلام ابن السبكي في "منع الموانع"، فإنه قد اقتصر في "جمع الجوامع" على تعريف "أصول الفقه" من جهة اللقبية[(1654)]، وقد عرفتَ مما سبق أنه

(1649) نهاية السول (ص 7) ط الكتب العلمية.

(1650) الإبهاج 19/1

(1651) حاشية الشريف الجرجاني على الشرح العضدي 69/1

(1652) حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفَنَاري: من علماء الدولة العثمانية. يقال له: ملّا حسن شلبي، ولد ونشأ وتوفي ببلاد الروم (تركيا) سنة (886). برع في المعقولات وأصول الفقه وزار الشام ومصر أكثر من مرة. وهو حفيد الفناري الكبير محمد بن حمزة. صنف كتبا، منها حاشية على شرح السراجية في الفرائض، وحاشية على التلويح شرح التنقيح في الأصول، وحاشية على تفيسر البيضاوي، وحاشية على شرح المطول للتفتازاني في البلاغة، وحاشية على شرح المواقف للشريف الجرجاني. انظر: الأعلام للزركلي 216/2 - 217

(1653) شرح العضد مع حواشيه 75/1 - 76

(1654) انظر: الضياء اللامع 129/1



سائغ, إذ لا توقُّفَ فيه على معرفة معنى المفردين, ومع هذا فقد اعتُرِض عليه بما صورتُه: (لِمَ لا قدَّمْتُم حَدَّ الفقه وحدَّ الأصلِ على حدِّ أصول الفقه؟ لأنهما مفردان, ومعرفة المفرد سابقة على معرفة المركب, قال الإمام: المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بأجزائه لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح منه التركيب)[1655].

فأجاب بأنَّ عدولَه عن ذلك كان لثلاثةِ وجوه, سأقتصر على إيراد الثالث منها, لاتصاله بما نحن فيه, وهذه صورة كلامه فيه: (أقول: إذا سميتَ بمضافٍ ومضاف إليه فتارة تَقْطَعُ النظرَ عن المفردين والإضافة بالكلية, ويكون كالأعلام المرتجلة, وليس أصولُ الفقه من هذا القبيل, فإنا لم نقطع النظر عن معنى الأصول والفقه والإضافة كلية, بل لاحَظْنا كلَّ واحدٍ منها, وتارة تلاحظ, وذلك على قسمين:

أحدهما: أن تلاحظ تلك المعاني وتبقيها على حالها ولا تعمل شيئا إلا زيادة صيرورتها عَلَما, وهذا لم نعتمده في أصول الفقه, لأنا لم نُبْقِ شيئا من المعاني الثلاثة على حاله.

والثاني: أن تلاحظ أدنى ملاحظة, فتلاحظ مثلا معنى الأصل لغة والفقه وأصل الإضافة, وتكون هذه الملاحظة هي العلاقة المسوغة لإطلاق هذا اللفظ الذي هو مضافٌ ومضاف إليه على هذا العِلْم, وهذا هو المقصودُ, ويُشْبِه العَلَم الذي لمحت فيه الصفة كالحسن والحسين عند النحاة, والحقيقةَ الشرعية عند المحققين من أصحابنا, فإنها مجازٌ لغوي لم يَقطعِ الشارعُ النظرَ فيها عن اللغة, خلافا للقاضي, وحينئذ فليس الأصلُ والفقه من حيث خصوصُهما مفردين لهذا المركب, بل لا يتطلب لهذا المركب مفردات, لأنَّا قطعنا النظر عن مفرديه وصيرناه علما. فإن قلت: قد ذكرتم أنكم لم تقطعوا النظر بالكلية. قلت: نعم, بمعنى أنا راعينا أصلَ المعاني الثلاثة فقط, ولكنا قطعنا النظر عن خصوصيتها, فافهم ذلك. وبه تَعْرِف أنَّا لم نُقَدِّمْ تعريفَ المركب على مفرديه, فإنه لا تركيبَ إلا في الصورة واللفظ, لا في الحقيقة والمعنى)[1656].

قلت: وعلى هذا فمن اقتصر من المصنِّفين على التعريف اللقبي لأصول الفقه فلا اعتراض عليه. ثم إن منهم من يقتصر على الإضافي, ومنهم من يجمع بينهما.

قال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (وقد عرَّف المصنف الأصولَ بالمعنى الإضافي أي: باعتبار كونه مركبا إضافيا, ففسَّر الأصلَ والفقه, ليحصل من ذلك معرفة هذا العلم. وهذه إحدى طريقتين لهم في تعريف هذا العلم. وفضلُها أنَّ فيها إشارة إلى وجه التسمية وإلى الثمرة.

(1655) منع الموانع (ص 491)

(1656) منع الموانع (ص 493 - 495) , وانظر: شرح الكوكب الساطع للسيوطي (ص 55 - 57)



ومنهم من عرفه بالمعنى اللقبي أي: باعتبار صيرورة هذا المركَّب لقبا لعِلْمٍ مخصوص مع قطع النظر عن معنى الإضافة فقال: "دلائل الفقه الإجمالية", أي: الأدلة التي يستدل بها على إثبات فقه بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل, أي: التي تفيد قضايا عامة تنشأ عنها فروعٌ غير معينة ولا منحصرة نحو قولنا: الأمر للوجوب. ومنهم من جمع بين الأمرين كابن الحاجب)[1657].

قلت: ومن لطائف البابرتي في خطبة شرحه لمختصر ابن الحاجب قولُه: (أما بعد فإنَّ أقوى ما تمتد نحوَه أعناقُ الأفاضل, وترغب في تحصيله أفئدةُ ذوي التحصيل من الأواخر والأوائل "أصول الفقه" الباحثُ عن أصول الفقه التي هي في علم الشريعة أعظمُ الدلائل)[1658].

فقد استعمل لفظ أصول الفقه أولا لقبا على الفن المدون المخصوص, وثانيا مريدا به معنى المركب الإضافي أي: أدلة الفقه لا بمعنى قواعد استخراج الفقه وإنما بمعنى مآخذ الفقه, وهي الكتاب والسنة وما يرجع إليهما من الدلائل المعروفة في هذا الفن, فأشار بالأول إلى حقيقة العلم وبالثاني إلى موضوعه, والموضوع غير الحقيقة.

وهذا عند أهل البيان ضربٌ من المحسنات اللفظية يسمى الجناس, وهو تشابه اللفظين في النطق مع اختلاف المعنى, وهو قديم في كلام العرب, وفي القرآن منه كثير, كقوله تعالى {وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ}, فالمراد بالساعة الأولى يوم القيامة، وبالساعة الثانية المدة من الزمان[1659].

(الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية)

قال الشيخ محمد أبو زهرة: (يجب التفرقة بين علم أصول الفقه وبين القواعد الجامعة للأحكام الجزئية, وهي التي في مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي, وفي معهد الشريعة مادة تدرس بهذا الاسم, وقد التبس على بعض الباحثين الفارق المميز بينها وبين أصول الفقه, فوجب علينا التنبيه إلى ذلك الفرق.

وإن الفرق بينها وبين علم الأصول أن علم الأصول كما ذكرنا يبين المنهاج الذي يلتزمه الفقيه, فهو القانون الذي يلتزمه الفقيه ليعتصم به من الخطأ في الاستنباط, أما القواعد الفقهية فهي مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها, أو إلى ضابط فقهي

(1657) حاشية ابن عاشور 17/1 , وانظر: التلويح للسعد 13/1 , ودستور العلماء 88/1 - 89

(1658) الردود والنقود 84/1 - 85

(1659) انظر: جواهر البلاغة للهاشمي (ص 325 - 326) , وموجز البلاغة لابن عاشور (ص 48)

يربطها كقواعد الخيارات, وكقواعد الفسخ بشكل عام, فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة, يجتهد فقيه مستوعب للمسائل, فيربط بين هذه الجزئيات المتفرقة برباط هو القاعدة التي يحكمها أو النظرية التي تجمعها, كما ترى في قواعد الأحكام لعز الدين بن عبد السلام الشافعي, وفي الفروق للقرافي المالكي, وفي الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي, وفي القوانين لابن جزي المالكي[(1660)], وفي تبصرة الحكام[(1661)], وفي قواعد ابن رجب الكبرى, ففيها ضبط لأشتات المسائل المتفرعة للمذهب الحنبلي.

وعلى ذلك نقول: إن القواعد دراستها من قبيل دراسة الفقه لا من قبيل دراسة أصول الفقه, وهي مبنية على الجمع بين المسائل المتشابهة من الأحكام الفقهية, ولهذا نستطيع أن نرتب تلك المراتب الثلاث التي يبنى بعضها على بعض, فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية, حتى إذا تكونت المجموعات الفهية المختلفة أمكن الربط بين فروعها وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات, وتلك هي النظريات الفقهية)[(1662)].

قلت: وفي كلام الشيخ ما يشير إلى اختلاف الغاية من كل علم, ولا شك أن تمايز الغايات والمقاصد مما يزيد في الاستبصار بتمايز العلوم.

ولمزيد البيان نقول: إن القواعد الأصولية هي القضايا الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط جزئيات الفقه واستخراجها من أدلتها, وأما القواعد الفقهية فهي القضايا الكلية التي يتوصل بها إلى ضبط جزئيات الفقه, لأن تلك الجزئيات كثيرة منتشرة متفرقة, فتكون القاعدة الفقهية عبارة عن السلك الذي ينظمها ويربط بينها, ليسهل على الفقيه حفظُها واستحضارها عند الحاجة إليها, قال الزركشي في أول "المنثور": (إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتَّحِدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها)[(1663)], وذكر ابن رجب في أول "قواعده" أن من فوائد القواعد للفقيه كونها: (تَنظِمُ له منثورَ المسائل في سلكٍ واحد، وتُقَيِّد له الشواردَ وتُقَرِّبُ عليه كلَّ متباعِد)[(1664)].

(1660) القوانين الفقهية لابن جزي كتاب في الفروع لا في قواعد الفقه. (ز)

(1661) تبصرة الحكام لابن فرحون في فقه القضاء ومسالكه وليس في قواعد الفقه. (ز)

(1662) أصول الفقه (ص 10)

(1663) المنثور في القواعد الفقهية 65/1

(1664) القواعد لابن رجب (ص 3)



ولهذا قال إمام الحرمين في كتاب "المدارك"[1665] -(قال الزركشي: وهو مِن أنفَسِ كتبه)- : (والوجهُ لكل متصدٍّ للإقلال بأعباء الشريعة أن يَجعلَ الإحاطةَ بالأصول شوقَه الآكَد، ويَنُصَّ مسائلَ الفقه عليها نصَّ من يحاول بإيرادها تهذيبَ الأصول، ولا ينزف جمام الذهن في وضع الوقائع مع العلم بأنها لا تنحصر, مع الذهول عن الأصول)[1666].

وقال القرافي في أول "الفروق" : (هذه القواعد مهمة في الفقه, عظيمة النفع, وبقدر الإحاطة بها يَعظُم قدرُ الفقيه ويشرُف, ويظهر رونقُ الفقهِ ويُعرَف, وتتضح مناهجُ الفتاوى وتُكشَف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع, وحاز قصَبَ السَّبْق مَن فيها برع، ومن جعل يُخَرِّجُ الفروعَ بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية, تناقضت عليه الفروعُ واختلفت, وتزلزلت خواطرُه فيها واضطربت، وضاقت نفسُه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى, وانتهى العمرُ ولم تقضِ نفسُه من طلب مُناها, ومن ضبط الفقهَ بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات, لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب, وأجاب الشاسع البعيد وتقارب, وحصَّل طَلِبَتَه في أقرب الأزمان, وانشرح صدرُه لما أشرق فيه من البيان, فبَيْن المقامين شأوٌ بعيد, وبين المنزلتين تفاوتٌ شديد)[1667].

ثم إن الفرق المشار إليه مِن كون القواعد الأصولية هي القوانين التي يَتوسل بها الفقيهُ إلى درك الأحكام الجزئية مستنبَطةً من الأدلة التفصيلية, وكونِ القواعد الفقهية هي القوانين التي يتوسل بها الفقيهُ إلى ضبط ما قرره من الأحكام الجزئية المستنبطة, هو وجهُ قولِ ابن تيمية: **(أصول الفقه هي: الأدلة العامة, وقواعد الفقه هي: الأحكام العامة)**[1668], فالأدلة العامة هي القوانين الكلية المتوصَّل بها إلى استخراج الأحكام الجزئية من الأدلة الخاصة أي التفصيلية, والأحكام العامة هي القوانين الكلية الضابطة للأحكام الخاصة أي الجزئية.

وهذا يستلزم – كما لا يخفى – كونَ القواعدِ الأصولية متقدمةً على الفقه سابقةً عليه, لأنها أصلُه وأساسُه, وهو غايتُها وثمرتها, وأما القواعد الفقهية فهي متأخرة عن الفقه لاحقة له, لأنها وضعت لضبط ما تَمَّ استخراجُه واستنباطه وتفريعه من الجزئيات الفقهية.

(1665) قال ابن كثير في ترجمة إمام الحرمين: (و"مدارك العقول" لم يُتِمَّه). طبقات الشافعية 447/1

(1666) البحر المحيط للزركشي 21/1

(1667) الفروق 3/1 (ط عالم الكتب)

(1668) القواعد النورانية الفقهية (ص 290)

قال الشيخ مصطفى الزرقا: (فقد تقرر مثلا أن من شك في بقاء وضوئه أو زواله, اعتُبِر متوضئا, وجاز له أن يصليَّ ما لم يتيقن بوقوع ناقضٍ لوضوئه, ومن ادعى دَيْنا على آخَرَ مُنْكِرٍ له وليس للمدعي بينةٌ تُثبت دعواه, اعتُبِر المدَّعَى عليه بريئا غيرَ مَدِينٍ له بما يدعي إلى أن يثبت شَغْل ذمته, وإذا زعم البائع أن المشتري قد رضي بالعيب الذي ظهر في المبيع بعد شرائه فسقط حقه في رده, والمشتري ينكر وقوع الرضا منه, فله رد المبيع ما لم يثبت البائع عليه رضاه بالعيب, **فالعلة الجامعة في هذه المسائل** الثلاث هي أنَّ الأمرَ الثابت المتيقَّن في وقتٍ ما لا يُحكم بزواله بمجرد الاحتمال, بل لا بد لزواله أن يَثبت السببُ المزيلُ له, وإلا كان اعتبارُه باقيا مستمرا هو الواجب. هذه الفكرة الجامعة التي تبدو للفقيه الباحث المفكر رباطا مشتركا بين هذه المسائل الثلاث وكثيرٍ من أمثالها تمخضت عن صيغة قاعدية تبلورت في النهاية على الصورة التالية: "اليقين لا يزول بالشك", فكانت من أمهات القواعد الفقهية الحاكمة فيما لا يُحصَى من المسائل والوقائع من مختلف الأبواب)[1669].

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: (القواعد متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع, لأنها جمعٌ لأشتاتها, وربطٌ بينها, وجمعٌ لمعانيها, وأما الأصول فالفرض الذهني يقتضي وجودَها قبل الفروع, لأنها القيودُ التي أخذ الفقيهُ نفسَه بها عند استنباطه, ككون ما في القرآن مقدَّما على ما جاءت به السنة, وأن نص القرآن أقوى من ظاهره, وغير ذلك من مسالك الاجتهاد, وهذه مقدَّمة في وجودها على استنباط أحكام الفروع بالفعل, وكونُ هذه الأصول كشفت عنها الفروعُ ليس دليلا على أن الفروع متقدِّمة عليها, بل هي في الوجود سابقة والفروع لها دالة كاشفة, كما يدل المولود على والده, وكما تدل الثمرة على الغراس, وكما يدل الزرع على نوع البذور)[1670].

قلت: ثم من المقرَّر أيضا أن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها, وعلى هذا لو أردنا الفرق بين علم الأصول وعلم القواعد من حيث موضوعُ كلٍّ فإنا نقول: إن موضوع علم الأصول هو: الأدلة من حيث ما يعرض لها من جهات الإيصال إلى العلم بأحكام الفروع الفقهية, وأما علم القواعد الفقهية فموضوعه: الفروعُ الفقهية من حيث ما يَعرِض لها من الجمع والفرق[1671].

(1669) مقدمة القواعد الفقهية لعلي الندوي (ص 9 - 10)

(1670) مالك (ص 275 - 276)

(1671) اعتبر هذا بما قرره الشيخ يعقوب الباحسين في موضوع القواعد الفقهية في كتابه "القواعد الفقهية" (ص 110) حيث جعل موضوع علم القواعد (هو القضايا الفقهية الكلية من حيث دلالتها على حكم الفروع الفقهية

(القاعدة والضابط)

وقد سلف كون الضابط مرادفا للقاعدة, وقد يُخَصُّ الضابطُ بما ينتظم مسائلَ بابٍ مخصوصٍ من أبواب الفقه, وتُجعَل القاعدة بإزاء ما ينتظم مسائلَ أبوابٍ شتى.

قال ابن السبكي في "الأشباه والنظائر" : (القاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئياتٌ كثيرة يُفهَم أحكامُها منها. ومنها ما لا يختص ببابٍ كقولنا: "اليقين لا يرفع بالشك", ومنها ما يختص كقولنا: "كل كفارة سببُها معصية فهي على الفور", و**الغالبُ** فيما اختص ببابٍ وقُصِد به نظمُ صورٍ متشابهة أن تسمى ضابطا)[1672].

وقال ابن نجيم في "الأشباه والنظائر" : (الفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تَجمع فروعا من أبوابٍ شتَّى، والضابط يجمعها من باب واحد، **هذا هو الأصل**)[1673]. قلت: أي: الغالبُ كما قال ابن السبكي.

(القاعدة الفقهية ضابطة وقاضية)

تبين أن غاية القواعد الفقهية ضبطُ مسائل الفقه ونظمُها في أصل كلي, وقد جاء في "مجلة الأحكام العدلية" ما نصُّه: (إنَّ المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائلَ الفقهية إلى قواعدَ كلية كلٌّ منها ضابطٌ وجامعٌ لمسائل كثيرة)[1674].

قلت: وكما أنهم عند تقعيد القواعد أرجعوا إلى القاعدة جملةَ مسائل, فإن الفقيه عند عروض المسألة له يُرجعها أيضا إلى القاعدة المناسبة لها, ليعطيها حكمها, وقد وقعت الإشارة إلى هذا في آخر كلام الشيخ مصطفى الزرقا المتقدِّم.

وقال الحموي في شرح قول ابن نجيم "الأول معرفة القواعد التي تُرَدُّ إليها وفرَّعوا الأحكامَ عليها" : (أي: ترد الفروع إليها, والمراد برد الفروع إليها استخراجُها منها, وطريقُ الاستخراج أن تضم كبرى إلى الصغرى سهلة الحصول, كأن يقال مثلا: هذا الثوب طاهرٌ يقينا, وكل طاهر

المتشابهة المنضبطة بها, والفروع الداخلة في تلك القضايا, وما استثنى منها لأسباب خاصة) كذا قال, ولا يخفى أن هذا حقيقة العلم لا موضوعه, فالقواعد الفقهية هي القضايا الكلية, وموضوع العلم غير حقيقته كما هو معلوم, وهو خارج عنها وإن عد من جملة العلم بضرب من التسمح, وقد تقدمت الإشارة إلى هذا أول الكتاب, وسيجيء له مزيد بيان في محله إن شاء الله.

(1672) الأشباه والنظائر لابن السبكي 11/1

(1673) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص 137)

(1674) مجلة الأحكام العدلية (ص 16)

يقينا لا تزول طهارته بالشك، ينتج بعد إسقاط المكرَّر من الشكل الأول: هذا الثوب لا تزول طهارته بالشك)[1675].

وقال الشيخ أحمد الصاوي في حاشيته على "الشرح الصغير" : (معنى القاعدة: الضابط الكلي الذي اندرج تحته الجزئيات، وقالوا في تعريفها: قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها، فالقضية الكلية هنا هي: "كل ما يعسر يعفى عنه". فيندرج تحت "كل" جميع الجزئيات الآتية وغيرها. وضابط استخراجها أن يؤتى بقياس من الشكل الأول يجعل موضوع صغراه جزئيا من جزئيات القاعدة، ومحمولها موضوع تلك القاعدة وتجعله الحد المكرر، وتجعل محمول كبراه محمول تلك القاعدة، وتحذف الحد المكرر ينتج المقصود ومساقه هكذا: السلس يعسر الاحتراز منه، وكل ما يعسر الاحتراز منه معفو عنه، فينتج: السلس معفو عنه. ولذلك يقولون: من قواعد الشرع "إذا ضاق الأمر اتسع"، و"عند الضرورات تباح المحظورات". قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ})[1676].

فتبين أن القواعد الفقهية تساعد الفقيهَ على الحكم في المسائل الجزئية، ويكون ذلك ضربا من القياس، حيث تكون القاعدة الكلية أصلا، فيجتهد الفقيه في تحقيق مناطها في المسائل الجزئية ليجعلها مندرجة في القاعدة الكلية، وهذا يستلزم إعطاءَها حكمَها، وينبغي أن يُحمَل هذا على القواعد التي شهدت لها نصوصُ الشريعة، كما هو حالُ الأصلِ المقيسِ عليه في باب القياس.

ومن هذا قولُ ابن عاشور في "تفسيره" : (امتازت شريعة الإسلام باليسر والرفق، بشهادة قوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، وقوله: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}، **ولذلك كان من قواعد الفقه العامة "المشقة تجلب التيسير"**، وكانت المشقةُ مَظِنَّةَ الرخصة، وضبطُ المَشَاقِّ المُسْقِطة للعبادة مذكورٌ في الأصول، وقد أشبعتُ القولَ فيه في كتابي المسمى "مقاصد الشريعة")[1677].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي في "تفسيره" : ({وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، أي: مشقةٍ وعسر، بل يسَّره غايةَ التيسير، وسَهَّله بغاية السهولة، فأوَّلًا ما أمر وألزم إلا بما هو سهل على النفوس، لا يثقلها ولا يؤودها، ثم إذا عَرَض بعضُ الأسباب الموجبة للتخفيف خفَّف

(1675) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر 32/1

(1676) بلغة السالك 72/1

(1677) التحرير والتنوير 135/3

ما أمر به، إما بإسقاطه، أو إسقاط بعضه. **ويؤخذ من هذه الآية قاعدةٌ شرعية**, وهي أن "المشقة تجلب التيسير" و"الضرورات تبيح المحظورات", فيدخل في ذلك من الأحكام الفرعية شيءٌ كثير معروفٌ في كتب الأحكام)[1678].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "تفسيره" : (وقد بين تعالى في هذه الآية الكريمة: أن هذه الحنيفية السمحة التي جاء بها سيدُنا محمد - ﷺ -، أنها مبنية على التخفيف والتيسير، لا على الضِّيق والحرج، وقد رفع الله فيها الآصارَ[1679] والأغلالَ التي كانت على مَن قبلَنا.

وهذا المعنى الذي تضمنته هذه الآية الكريمة ذَكَرَه - جَلَّ وعَلَا - في غير هذا الموضع, كقوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ}, وقوله: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا}, وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة وابن عباس أن النبي - ﷺ - لما قرأ خواتم سورة البقرة: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا}, قال الله: "قد فعلت" في رواية ابن عباس، وفي رواية أبي هريرة قال: "نعم".

ومِن رفع الحرج في هذه الشريعة الرخصةُ في قَصْر الصلاة في السفر والإفطار في رمضان فيه، وصلاة العاجز عن القيام قاعدا, وإباحة المحظور للضرورة كما قال تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} الآية, إلى غير ذلك من أنواع التخفيف والتيسير، وما تضمنته هذه الآيةُ الكريمة والآيات التي ذكرنا معها من رفع الحرج والتخفيف في شريعة نبينا - ﷺ -، هو إحدى **القواعدِ الخمس**، التي بُني عليها الفقهُ الإسلامي, وهي هذه الخمس.

الأولى: الضرر يزال, ومن أدلتها حديثُ: "لا ضرر ولا ضرار" .

الثانية: المشقة تجلب التيسير, وهي التي دل عليها قوله هنا {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} وما ذكرنا في معناها من الآيات.

(1678) تفسير السعدي (ص 546)

(1679) جمع إصر, وفي التنزيل: {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا}, قال ابن عاشور: (أصل معنى الإصر ما يؤصر به أي يربط، وتعقد به الأشياء، ويقال له: الإصار- بكسر الهمزة- ثم استعمل مجازا في العهد والميثاق المؤكد فيما يصعب الوفاء به، ومنه قوله في آل عمران: {قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي}, وأطلق أيضا على ما يثقل عمله، والامتثال فيه، وبذلك فسره الزجاج والزمخشري هنا وفي قوله في سورة الأعراف: {وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ}, وهو المقصود هنا، ومن ثم حسنت استعارة الحمل للتكليف، لأن الحمل يناسب الثقل فيكون قوله: {وَلَا تَحْمِلْ} ترشيحا مستعارا لملائم المشبه به) اهـ. التحرير والتنوير 140/3 - 141

الثالثة: لا يرفع يقين بشك، ومن أدلتها حديثُ: "من أحس بشيء في دبره في الصلاة وأنه لا يقطع الصلاة حتى يسمع صوتا أو يشم ريحا"، لأنَّ تلك الطهارة المحقَّقة لم تُنقَض بتلك الريح المشكوكِ فيها.

الرابعة: تحكيم عرف الناس المتعارَف عندهم في صِيَغ عقودهم ومعاملاتهم، ونحو ذلك، واستدل لهذه بعضُهم بقوله {وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}[1680] الآية.

الخامسة: الأمور تبع المقاصد، ودليلُ هذه حديثُ: "إنما الأعمال بالنيات" الحديثَ)[1681].

قلت: وعلى هذا يكون الاستدلالُ بالقاعدة راجعا إلى الاستدلال بدلائلها، ولكن لشهرة دلائلها واستفاضتها، صارت تلك القواعد مسلَّمة جارية على ألسنة الفقهاء مقامة مقام الدلائل.

ولهذا قال المقري في "قواعده" : (التخصيصُ بالقواعدِ الكلية مشروطٌ بالاتفاقِ أو إثباتِ القاعدةِ بدليلٍ يُخصِّصُ مِثلُه ذلك العام)[1682].

قلت: فيكون المخصِّصُ حقا هو الإجماع أو النص المُثبِت للقاعدة، فيكون الاستدلال بالقاعدة راجعا إلى الاستدلال بمستنَد القاعدة.

ولذلك قرر الشاطبي في "الموافقات" أن المجتهد إذا (استقرى **معنى عاما من أدلة خاصة**، واطرد له ذلك المعنى؛ لم يَفتقِر بعد ذلك إلى دليلٍ خاص على خصوصِ نازلةٍ تَعِنُّ، بل يَحكُم عليها وإن كانت خاصةً بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبارٍ بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استُقرِئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه)[1683].

(1680) قال الزركشي: ("العادة تُحَكَّم"، وذكر القاضي الحسين أصلَها من حديث: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، والمعروف عند المحدثين في هذا الوقفُ على ابن مسعود، والأحسنُ الاحتجاجُ بقوله ﷺ لهند: "خذي من ماله ما يكفيك ويكفي ولدك بالمعروف"، وقوله تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}، وقال ابن السمعاني في "القواطع" : والعرف في الآية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم، وكذا قال ابن عطية: معناه بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة، وقال ابن ظفر في "الينبوع" : ما عرفته العقلاء أنه حسن وأقرهم الشارع عليه، فمنه الرجوعُ إلى العرف). تشنيف المسامع 3/471 - 472

(1681) أضواء البيان 5/300 - 301

(1682) قواعد المقري (ص 397)

(1683) الموافقات 4/64 - 65

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (القواعدُ الكلية **التي استنبطها الأئمة من الأدلة الجزئية** مآخِذُ شرعية, يتعلق بها الرأيُ كما يتعلق بالنصوص الجزئية)[1684].

وقال أيضا: (هناك نظرة أخرى للأصولي في مقاصد الشريعة الكلية المبثوثة في نصوصها الجزئية, فإنَّ لها دلالةً على الحكم أيضا كما للأدلة التفصيلية, والأصوليُّ كما نظر في الأدلة التفصيلية ووجوه دلالتها بوجهٍ إجمالي, كذلك نظر في المقاصد الجزئية ووجوه دلالتها بوجه كلي, فوضع لذلك قواعدَ كلية تشتمل على جزئياتٍ كثيرة من مصالح الأحكام, وعلى كثرتها ترجع إلى حفظ الضروري والحاجي والكمالي[1685], وهي الأصولُ الثلاثة لكليات الشريعة وجزئياتها, كما صنع صاحبُ الفروق وصاحب الموافقات, ومن هنا ترى الفقهاءَ في كتب الفقه يعللون الحُكْم الشرعي بدليلٍ نقلي: آية أو حديث أو قياس أو إجماع, ثم يشفعونه بالمصلحة التابعة له والحكمة المترتبة, ويسمون الأول دليلا نقليا والثاني دليلا عقليا, والكلُّ في الحقيقة راجعٌ إلى الشرع وأدلته, فإنَّ تلك القواعدَ لا بد أن تكون مستنِدةً لدليلٍ شرعي خاص أو عام, ولذلك قد

(1684) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 38 - 39)

(1685) والكمالي يعبر عنه بالتحسيني. قال الشاطبي في "الموافقات" 2/17 - 22 : (فأما **(الضرورية)**، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين), (وأما **(الحاجيات)**، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة), (وأما **(التحسينات)**، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق) اهـ . وقال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" 2/161 : أما **(الضروري)** فهو ما يرجع إلى إقامة النظام الأصلي لنوع الإنسان, وهو الذي به يمتاز حالُه عن أحوال أنواع جنسه امتيازا أوليا, وذلك الكليات الخمس ومكمِّلاتها. وأما **(الحاجي)** فهو الذي به قوام النظام المدني الذي يمتاز المتصفون به عن الطبقات السافلة من نوعه, أعني الذي يُخرِج الإنسانَ عن الوحشية إلى كونه مدنيا مؤلفا من شعوب وقبائل وعائلات, وهذا كالبيع والإجارة واشتراط العدالة, فإنا لو فرضنا انعدامَها لاستقام النوعُ في الجملة باعتماد كلٍّ على نفسه في جلب ما يلزمه من دواعي الحياة البسيطة, ولكنه يفقد النظام المدني المبني على التعاون والتكافل في أصناف المنافع. وأما **(التحسيني)** فهو الذي يكمل المدنية في أجلى مظاهرها, ويرقي الإنسان عن المشابهة بأنواع جنسه كلها إلى مشابهة الملائكة, كمكارم الأخلاق وسلب العبد أهلية الشهادة والمرأة أهلية الإمارة واعتبار ما يرجع إلى المروآت والآداب التي لا تُعارِض الأصولَ الشرعية والإرفاق ونظام العائلة من ولاية وإيصاء. وقد يعرض للتحسيني ما يصيره حاجيا, كما يعرض للحاجي ما يصيره ضروريا لتوقف غيره عليه كمالَ التوقف اهـ . (ز)

يستند الفقيه إلى تلك القواعد كما يستند للدليل النقلي، لأنها مأخوذةٌ من استقراء أدلة الكتاب والسنة والإجماع والقياس)[1686].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (انحصرت الأدلة الشرعية العالية في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهناك أدلة أخرى ترجع إلى هذه الأصول العالية، وهي القواعد المقطوعُ بصحتها، كقاعدة "الضرر يزال" و"المشقة تجلب التيسير" و"العادة محكمة"، فإنَّ مثل هذه القواعد لم يُقرِّرْها العلماءُ بمحض العقل، بل رجعوا في كل قاعدة إلى استقراءِ مواردَ كثيرةٍ من كليات الشريعة وجزئياتها حتى تحققوا قصدَ الشارع إليها وأصبحت بمنزلة الخبر المتواتر في وقوعها موقعَ اليقين الذي لا تخالجه ريبة)[1687].

قلت: ولهذا الملحظ قال ابن السبكي في آخر كتاب الاستدلال من "جمع الجوامع" : (خاتمة: قال القاضي الحسين: مبنى الفقه على أن اليقين لا يرفع بالشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة، قيل: والأمور بمقاصدها).

قال الشيخ حسن العطار: (قوله: (خاتمة) أي: في قواعدَ ثبت مضمونُها بالدليلِ، فشُبِّه ارتباطُ جزئياتها بها في تَعَرُّفِ حكمِها منها بارتباط المدلول بالدليل في تعرف حكمه منه، فناسب لذلك إيرادها خاتمة للكلام في الأدلة)[1688].

وقد عقد ابنُ النجار الحنبلي لهذه القواعد فصلا لطيفا في "شرحه لمختصر التحرير"، قال فيه: ("فوائد" تشتمل على جملةٍ مِن **قواعدِ الفقه تُشبِه الأدلة وليست بأدلة، لكن ثبت مضمونُها بالدليل، وصارت يُقضى بها في جزئياتها، كأنها دليلٌ على ذلك الجزئي**، فلما كانت كذلك ناسَبَ ذكرها في باب الاستدلال.

قال: إذا تقرر هذا فاعلم أن "من أدلة الفقه: أن لا يرفع يقين بشك".

ومعنى ذلك: أنَّ الإنسان متى تحقق شيئا، ثم شك: هل زال ذلك الشيء المتحقِّق أم لا؟ الأصلُ بقاء المتحقِّق، فيبقى الأمر على ما كان متحققا، لحديث عبد الله بن زيد المازني: "شكي إلى النبي ﷺ: الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ قال: "لا ينصرف، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا". متفق عليه، ولمسلمٍ: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه: أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا".

(1686) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 153)

(1687) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 239)

(1688) العطار على المحلي 398/2

فلو شك في امرأةٍ هل تزوجها أم لا؟ لم يكن له وطؤها، استصحابا لحكم التحريم إلى أن يتحقق تزوُّجَه بها اتفاقا, وكذا لو شك: هل طلق زوجته أم لا؟ لم تَطلُق زوجته, وله أن يطأها حتى يتحقق الطلاقَ استصحابا للنكاح, وكذا لو شك هل طلق واحدة أم ثلاثا؟ الأصلُ الحِلُّ.

وكذا لو تحقق الطهارة، ثم شك في زوالها أو عكسه، لم يلتفت إلى الشك فيهما، وفَعَل فيهما ما يترتب عليهما, وكذا لو شك في طهارة الماء أو نجاسته، أو أنه متطهر أو محدث، أو شك في عدد الركعات أو الطواف أو غير ذلك مما لا يحصر.

ولا تختص هذه القاعدة بالفقه، بل الأصلُ في كلِّ حادثٍ عدمُه حتى يتحقق, كما نقول: الأصلُ انتفاءُ الأحكام عن المكلَّفين حتى يأتيَ ما يدل على خلافِ ذلك، والأصل في الألفاظ أنها للحقيقة, وفي الأوامر أنها للوجوب, وفي النواهي أنها للتحريم، والأصلُ بقاءُ العموم حتى يُتحقَّق ورودُ المخصِّص, والأصلُ بقاءُ حكمِ النصِّ حتى يَرِد الناسخ.

ولأجل هذه القاعدة: كان الاستصحابُ حجة.

ومما ينبني على هذه القاعدة: أن لا يُطالَب بالدليل, لأنه مُستنِدٌ على الاستصحاب[1689]، كما أن المُدَّعَى عليه في باب الدعاوى لا يُطالَب بحُجةٍ على براءة ذمته[1690]، بل القولُ في الإنكار قولُه بيمينه.

(1689) ولهذا قال سراج الهند الدهلوي: (الحقيقة أصل والمجاز فرع, فلا يُحتاج إلى دليلٍ لإرادة الحقيقة, إنما الدليلُ على من أراد غيرَ المعنى الأصلي). [شرح ميزان العقائد (ص 186)]

وقال التقي السبكي: (إنَّ الأصلَ في الأموال التحريم, لقوله ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم", فمن ادعى تحليلَ شيءٍ منها فهو المطالَب بالدليل. وهذا عمدةٌ جيدة في هذا البحث وما أشبهه في كل مَن ادعى حِلَّ مالٍ، وما خرج مِن هذا الحديث بدليلٍ فهو مخصوص, ويبقى فيما عداه على مقتضى العموم). [فتاوى السبكي 421/2 - 422]

ولما ثبت عن النبي ﷺ: "إنما النساء شقائق الرجال". [رواه أحمد وأبو داود والترمذي, وصححه الألباني] صار اشتراكهما في جميع الأحكام هو الأصل, وكان على مدعي الفرق الدليل, قال الغماري: (النساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما خصهن به الشارع). [مسالك الدلالة (ص 76)] وقال ابن عاشور: (فالمساواة في التشريع أصلٌ لا يتخلف إلا عند وجود مانع. فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء. ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك). [مقاصد الشريعة (ص 281)]

وهذه الأمثلة يقاس عليها غيرُها مِن كلِّ ما خولف فيه الأصل, فيكون المطالَبُ بالدليل مخالِفَ الأصل لا المستمسك به, وهذا مفيدٌ عند البحث والنظر, ولذا لزم حفظُ الأصول التي ينصها العلماء, نحو قولهم: الأصل في الأشياء الإباحة, والأصل في الأبضاع التحريم, والأصل في الكلام الحقيقة, وغير ذلك من الأصول. (ز)



"و" من أدلة الفقه أيضا "زوال الضرر بلا ضرر"، يعني أنه يجب إزالة الضرر من غير أن يلحق بإزالته ضرر.

ويدل لذلك قولُ النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، وفي رواية: "ولا إضرار" بزيادة همزةٍ في أوله، وألفٍ بين الراءين. وقد علَّل أصحابُنا بذلك في مسائلَ كثيرة.

وهذه القاعدة فيها من الفقه ما لا حصرَ له، ولعلها تتضمن نِصفَه، فإنَّ الأحكام إما لجلب المنافع، أو لدفع المَضار، فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس التي هي حفظ الدين، والنفس، والنسب، والمال، والعِرْض.

وهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها.

ومما يَدخُل في هذه القاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وهو ما أشيرَ إليه بقوله "وإباحة المحظور"، يعني أنَّ وجود الضرر يُبيح ارتكابَ المحظور، أي: المُحَرَّم، بشرط كون ارتكاب المحظور أخفَّ من وجود الضرر، ومن ثم جاز - بل وجب - أكلُ الميتة عند المَخْمَصة، وكذلك إساغة اللقمة بالخمر وبالبول، وقَتْلُ المُحْرِمِ الصيدَ دفعا عن نفسه إذا صال عليه، فإنه لا يَضمن، ومنها العفوُ عن أثرِ الاستجمار، وغيرُ ذلك مما لا حصرَ له.

"و" من أدلة الفقه أيضا: قولُ الفقهاء: "المشقة تجلب التيسير"، ودليلُ ذلك: قولُه - سبحانه وتعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} إشارة إلى ما رُفِع عن هذه الأمة من التشديد على غيرهم من الإصْرِ ونحوه، وما لهم من تخفيفات أُخَرَ، دفعا للمشقة كما قال الله تعالى: {الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا}، وكذا تخفيف الخمسين صلاة في ليلة الإسراء إلى خمس صلوات، وغير ذلك، وقد قال الله سبحانه وتعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ}، {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ}، وقال في صفة نبينا محمد ﷺ: {وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ}، وقال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}، وقال ﷺ: "بعثت بالحنيفية السمحة".

ويدخل تحت هذه القاعدة أنواعٌ من الفقه، منها في العبادات: التيمم عند مشقة استعمال الماء على حسب تفاصيله في الفقه، والقعود في الصلاة عند مشقة القيام، وفي النافلة مطلقا، وقصر الصلاة في السفر، والجمع بين الصلاتين ونحو ذلك، ومن ذلك: رخص

(1690) لأنه المستمسك بالأصل، وهو براءة الذمة، والمدعي لما كان مدعيا خلاف الأصل مِن شغلها، لَزِمه البينة الناقلة عن الأصل. قال الرازي: (لما كان الأصل براءة الذمة، امتنع الحكم بكونها مشغولة إلا بدليل سمعي). [المحصول 6/157 - 158]



السفر وغيرها, ومن التخفيفات أيضا: أعذار الجمعة والجماعة، وتعجيل الزكاة، والتخفيفات في العبادات والمعاملات والمناكحات والجنايات, ومن التخفيفات المطلقة: فروض الكفاية وسننها، والعمل بالظنون لمشقة الاطلاع على اليقين.

"و" من أدلة الفقه أيضا قولُ الفقهاء: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ودفع أعلاها" - أي: أعلى المفاسد - "بأدناها", يعني أن الأمر إذا دار بين درء مفسدة وجلب مصلحة، كان درءُ المفسدة أولى من جلب المصلحة[(1691)]، وإذا دار الأمرُ أيضا بين درء إحدى مفسدتين، وكانت إحداهما أكثرَ فسادا من الأخرى، فدرءُ العُليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا واضحٌ يقبلُه كلُّ عاقلٍ، واتفق عليه أولو العلم)[(1692)]. إلى آخر ما ذكره ابن النجار من قواعد الفقه وأدلته.

(1691) قلت: هذا ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل تعرضنا له في كتابنا "تسديد النظر" فارجع إليه (ص 12 - 14). (ز)

(1692) شرح الكوكب المنير 4/439 - 448

بلوغ المأمول في تحقيق مبادئ علم الأصول

(الجزء الثاني)

تأليف
زهران كاده

[2 - 3]

المبدآن الثاني والثالث: الموضوع والمسائل

أما **(الموضوع)** فقد قالوا: على الشارع في علمٍ ما أن يُصَدِّق بموضوعية الموضوع لكمال البصيرة الحاصلة بالتعريف وتوكيدِها[1693].

قال الجرجاني: (وأما معرفته بأنَّ موضوعَ العلم أي شيء هو, فليست واجبةً للشروع, بل هي لزيادة البصيرة في الشروع)[1694].

وأما **(المسائل)** فقال السعد: (قد يُجعل من مقدمات العلم تصورُ مسائلِه **إجمالا** لإفادته زيادةَ التميز)[1695].

قلت: قيد الإجمال ضروري, لأن التصور إن كان تفصيلا فذاك حقيقةُ العلم لا مقدمته, قال الكوراني: (اعلم أنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ مسائلُه)[1696].

(حقيقة المسائل)

والمسائل: جمعُ مسألةٍ, وهي في اللغة: السؤال أو المسؤول أو مكان السؤال[1697].

والمسائل في العرف: هي القضايا التي يُبرهَن عليها في العلم, ويكون الغرض من ذلك العلمِ معرفتُها[1698].

وعليه فالمسألة قضية نظرية استدلالية, وقد قالوا في القضية النظرية: (هي القضية التي لا يَحكُم العقلُ بثبوت محمولها لموضوعها إلا بعد النظر فيها والاستدلال عليها)[1699].

(1693) المبادئ النصرية (ص 6)

(1694) حاشية الجرجاني على شرح الشمسية للقطب الرازي (ص 28)

(1695) شرح المقاصد 174/1

(1696) الآيات البينات للعبادي 47/1

(1697) الكليات (ص 857)

(1698) كشاف اصطلاحات الفنون 1525/2

(1699) آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 199)

قال العطار: (لا تكون المسائل إلا نظرية, فإنَّ البديهيات ليست من مسائل العلوم كما نبَّهوا عليه)[1700].

وقال النفراوي: (المسألة مطلوبٌ خبري يقام عليه الدليل، ولذلك لا يسمى مسألة إلا ما أقيم عليه الدليلُ واكتُسِب به، لا الأمرُ الضروري كالصلوات الخمس فرض, وكالزكاة فرض, فلا تُعَدُّ من مسائل العلم)[1701].

قال الكفوي: (وقد تكون ضروريةً محتاجةً إلى تنبيهٍ, وأما ما لا خفاءَ فيه فليس من المسألة في شيء)[1702].

وقال السعد: (لم يقع خلافٌ في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية, بل لا معنى للمسألة إلا ما يُسأَل عنه ويُطلَب بالدليل.

نعم قد يُورَد في المسائل الحكمُ البديهي ليُبيَّنَ لِمِّيَّتُه[1703], وهو من هذه الحيثية كسبيٌّ لا بديهي, وقد تُجعل الصناعةُ عبارةً عن عدة أوضاعٍ واصطلاحات وأحكام بيِّنةٍ تفتقر إلى تنبيه هي مسائلها, وعلى هذا ينبغي أن يُحمَل ما وقع في "تجريد المنطق" مِنْ أنَّ المسائلَ ما يُبرهَن عليها في العلم إن لم تكن بَيِّنة)[1704].

وقال التهانوي: (وأما المسائل فهي: القضايا التي يُطلب بيانُها في العلوم, وهي في الأغلب نظريات، وقد تكون ضروريةً فتورَد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيهٍ يُزيل عنها خفاءَها، أو لبيان لميتها، لأن القضية قد تكون بديهية دون لميتها, ككون النار محرقة, فإنه معلوم الإنية أي: الوجود, مجهول اللمية، كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق)[1705].

(البحث)

ثم إن إثبات النسبة بين طرفي القضية بواسطة الاستدلال يقال له **"بحث"** .

ولهذا قال ابن الهمام في "التحرير" في تعريف البحث: (هو **الحملُ بالدليل**). قال في "التقرير والتحبير" : (وهذا أوجزُ ما قيل في تعريفه مع الجمع والمنع)[1706].

(1700) حاشية العطار على المطلع (ص 19)

(1701) الفواكه الدواني 111/1

(1702) الكليات (ص 857)

(1703) اللِّمِّية هي العلية, سميت بذلك لأنه يقال في السؤال عنها " لِمَ " .

(1704) شرح المقاصد 174/1

(1705) كشاف اصطلاحات الفنون 11/1

(1706) التقرير والتحبير 39/1

والحمل هو الإسناد والحكم والنسبة[1707].

وقال العطار في حاشيته على "المطلع" : (البحث في اللغة: الفحص والتفتيش.

وفي الاصطلاح يطلق على ثلاث معان:

الأول: حمل الشيء على الشيء وإثباته له, سواء كان بديهيا أو نظريا.

و**الثاني**: إثبات النسبة الإيجابية والسلبية بطريق الاستدلال.

وبينهما عموم وخصوص من وجه, لتحقُّقِهما في إثبات النسبة الإيجابية بالاستدلال, وتحقق الأول بدون الثاني في البديهي, وتحقق الثاني بدون الأول في إثبات النسبة السلبية بالاستدلال.

والثالث: المناظرة والمباحثة, قاله شاه حسين في حواشي الحاشية الالوغية.

والمراد هنا المعنى الثاني, لأنَّ المرادَ بالأبحاث المسائلُ, ولا تكون إلا نظريةً, فإنَّ البديهيات ليست من مسائل العلوم كما نبهوا عليه, وإرادةُ المسائل من الأبحاث مجازٌ من إطلاق اسم الحالِّ وإرادة المحل, لأنَّ المسائلَ - أعني القضايا - محلٌّ لذلك الإثبات, لكون متعلَّقِه وهو الثبوتُ بعضَ أجزائها.

وأما المعنى الثالث فهو الجاري على ألسنة النُّظَّار في نحو قولهم "وفيه بحث", "والذي تحرر بعد المباحثة كذا", ونحو ذلك)[1708].

وقد تقدم كون المركب الخبري التام المعبَّرِ عنه من جهة تضمنه للحكم والقضاء بالقضية, يقال له من حيث كونه محلا للبحث "مبحث"[1709], قال الشيخ محمد الدسوقي: (المراد بمحل البحث: القضية)[1710], وقال العطار في حاشيته على المحلي: (قوله (مباحث) جمع مبحث, وهو القضية, لأنها محلُّ البحث أي: الإثبات للحكم)[1711].

(التحقيق والتدقيق والتنكيت)

وإثبات المسألة بدليلها يقال له أيضا في العرف: **"تحقيق"**[1712].

قال الحطاب: (التحقيق: معرفة الشيء بدليله من غير تقليدٍ فيه)[1713].

(1707) انظر: حاشية عليش على المطلع (ص 73)

(1708) حاشية العطار على المطلع (ص 19 - 20)

(1709) انظر: (ج 1 ص 99) من هذا الكتاب.

(1710) حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 25)

(1711) حاشية العطار على المحلي 40/1

(1712) التعريفات (ص 53)

وقال الدردير: (التحقيق: مصدر حقق الشيء: أثبته بالدليل, أو أتى به على الوجه الحق ولو لم يذكر الدليل).

قال الدسوقي: (قوله: (أو أتى به إلخ) فيه إشارة إلى أن التحقيق يطلق بالاشتراك على إثبات المسألة بالدليل, وعلى الإتيان بها على الوجه الحق وإن لم يُذكَر لها دليل)[1714].

وقد قال العبادي في "الآيات البينات" : (التحقيق فُسِّر تارة بمعنى: إثبات المسائل بأدلتها, وأخرى بمعنى: بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق)[1715].

والحق كما في "المصباح" : خلاف الباطل, وهو مصدر حَقَّ الشيءُ من بابَيْ ضرب وقتل, إذا وجب وثبت[1716].

قال الزجاج: يقال: حَقَقْتُ الشيء أَحُقُّه حقا إذا تيقنتَ كونَه ووجودَه, وفلان مُحِق أي: صاحب حق, ومنه قولهم: شهدت بأن الجنة حق والنار حق[1717].

وقال أبو عبيد: حقَقْتُ الأمر وأحْقَقْتُه أيضا، إذا تحَقَّقْتَه وصِرتَ منه على يقين.

قال الجوهري: وتحقق عنده الخبر، أي: صح, وحقَّقْت قولَه وظنَّه تحقيقا، أي: صدقت, وكلام محقَّق، أي: رصين... وثوبٌ محقَّق، إذا كان مُحْكَمَ النَّسْج[1718].

وقال الأستاذ محمود الطناحي: (التحقيق في اللغة: التصديق أو قول الحق, والإحقاق: الإثبات, يقال: أحققت الأمر إحقاقا: أي أثبته وأحكمته وصححته. والجاحظ يسمي العلماء الأثبات: العلماء المُحِقِّين. (رسالة فصل العداوة والحسد - رسائل الجاحظ 339/1), والشريف الرَّضِيّ يسميهم "العلماء المحقيين" (حقائق التأويل ص 20))[1719].

وأما في العرف فالحق كما قال السعد في "شرح العقائد" : (هو الحكم المطابق للواقع, يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك, ويقابله الباطل, وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة, ويقابله الكذب. قال: وقد يُفرَّق بينهما بأن المطابقة تعتبر

(1713) مواهب الجليل 23/1

(1714) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي 18/1

(1715) الآيات البينات 5/1

(1716) المصباح المنير 143/1

(1717) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص 53)

(1718) الصحاح 1461/4 , وانظر: المعجم الوسيط 188/1

(1719) مقالات محمود الطناحي (ص 125)

في الحق من جانب الواقع, وفي الصدق من جانب الحكم, فمعنى صدقِ الحكمِ: مطابقتُه للواقع, ومعنى حَقِّيَّتِه: مطابقة الواقع إياه)[1720].

قال التهانوي: (وتحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع مِن أنَّ الحق والصدق متشاركان في المورد, إذ قد يُوصف بكلٍّ منهما القولُ المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع، والفرق بينهما أن المطابقة بين شيئين تقتضي نسبةَ كلٍّ منهما إلى الآخر بالمطابقة, كما في باب المفاعلة, فإذا طابق الاعتقادُ الواقعَ, فإنْ نُسِب الواقعُ إلى الاعتقاد كان الواقع مطابِقا بكسر الباء, والاعتقاد مطابَقا بفتحها، فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري, ويقال: هذا اعتقادٌ حق, على أنه صفة مشبهة، وإنما سميت بذلك لأنَّ المنظورَ إليه أوَّلًا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا أي: ثابتا متحققا، وإنْ نسِب الاعتقادُ إلى الواقع كان الاعتقاد مطابِقا بكسر الباء, والواقع مطابَقا بفتحها، فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا, ويقال: هذا اعتقاد صدق, أي: صادق, وإنما سميت بذلك تمييزا لها عن أختها انتهى)[1721].

(الصواب والحق والصدق)

قال الشيخ أحمد الدمنهوري: (الصواب: كلامٌ طابق حكمُه الواقع من غير اعتبار المطابقة من جانبٍ بخصوصه, بخلاف الحق فإنه: ما طابق الواقعَ باعتبار نسبة الواقع إليه, وبخلاف الصدق فإنه: ما طابق الواقعَ باعتبار نسبته إلى الواقع, ويقابل الأول الخطأ والثاني الباطل والثالث الكذب)[1722].

قلت: قد عرفتَ التحقيق, وأما **(التدقيق)** فهو: إثبات المسألة بدليلٍ دَقَّ طريقُه لناظريه[1723]. قلت: فهو أخص, لزيادة قيد الدقة في الدليل.

وتسمى المسألة عندئذ **(نكتة)**, وتجمع على نُكَتٍ ونِكَاتٍ, قال الشيخ خالد الأزهري: (النكت بالمثناة جمع نكتة, وهي "**الدقيقة**")[1724].

(1720) شرح العقائد النسفية (ص 24) , والتوقيف على مهمات التعاريف (ص 143)

(1721) كشاف اصطلاحات الفنون 682/1 - 683 , وانظر: حاشية الباجوري على سلم المنطق (ص 68)

(1722) شرح الجوهر المكنون مع حاشية المنياوي (ص 17) . وقد قال الباجوري في "تحفة المريد" (ص 47) : (اختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد, وهو مطابقة الخبر للواقع, لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيرُه).

(1723) التعريفات (ص 54)

(1724) موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب (ص 26)

وقال الجرجاني: (النكتة: هي مسألة **(لطيفة)** أُخرِجت بدقة نظر وإمعان، مِن: نَكَتَ رمحَه بأرض، إذا أثر فيها, وسميت المسألةُ الدقيقةُ نكتةً, لتأثير الخواطر في استنباطها)[1725].

وقال الصبان: (النِّكات جمع نكتة بالضم, وهي في الأصل ما يَحْفِرُه الإنسانُ في الأرض بنحو عود عند تفكره في أمرٍ ما, مشتقة من النكت, وهو البحث في الأرض بنحو عود, شُبِّه بها المسألة اللطيفة المتميزة عن نظائرها في الحسن بجامع التميز, ثم صارت حقيقة عرفية فيها)[1726].

وقال الدُّسوقي: (النكتة مأخوذة من النَّكْتِ, وهو الحفر في الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها, وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق, لأنَّ الإنسانَ عندما يتدبر أمرا دقيقا ويفكر فيه يحفر في الأرض وهو لا يشعر, فتسمية الشيء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشيء باسم مُجاوِرِه, وهو مجازٌ متعارَف)[1727].

قال في "المصباح" : (الدقيق خلاف الجليل, ودق من باب ضرب دقة خلاف غلظ, فهو دقيق, ودق الأمر دقة أيضا إذا غَمُض وخَفِي معناه فلا يكاد يفهمه إلا الأذكياء)[1728].

وعلى هذا فالنكات والدقائق لا تُستحصَل إلا بكَدِّ الفكر وإمعان النظر, كما قال عبد الله بن المعتز: (بالبحث والنظر تُستخرَج دقائقُ العلوم)[1729].

وقال الشيخ محمد الطحلاوي في "غاية الإحكام" : (وأما إخراج النِّكات والدقائق التي يتنافس فيها العلماء، ويتفاوت فيها الأذكياء، ويتسابق فيها الفرسان، ويُتغالَب بها في الميدان, فطريقُه بعد الاعتماد على فضل الله تعالى: أن يُكرِّر إخطارَ المعنى في ذهنه حتى يَأْلَفَه، ويحرك ذهنه في المعاني المناسبة، وينظر إلى السياق، وإلى مجموع الجمل، وصفات المعاني، كالإبهام، وتقديم المعمول، وحذفه، ونحو ذلك مما بينه العلماء)[1730], قال الأمير: (ودونوا له فنا مستقلا سَمَّوه "علم المعاني", ذكروا فيه ثمرة كلِّ ذلك وأمثلته, وهو فن مهم جدا, فليُطلَب)[1731].

(1725) التعريفات (ص 246)

(1726) حاشية الصبان على شرح الملوي الصغير (ص 8)

(1727) حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين (ص 220)

(1728) المصباح المنير 197/1

(1729) الفقيه والمتفقه 8/2

(1730) غاية الإحكام (ص 66)

(1731) ثمر الثمام (ص 120)

(فائدة) : قال الشيخ إبراهيم الباجوري في حاشيته على مختصر السنوسي في المنطق:

(قوله: (**المحقِّق**) معناه الذي يَذكُر الشيءَ على الوجه الحق, وقيل: الذي يذكره بدليل.

وهذا أحدُ ألفاظٍ **خمسة**.

ثانيها: **المدقق**, وهو الذي يثبت الشيء على وجه فيه دِقة, وقيل: الذي يثبت الدليل بدليل.

وثالثها: **المنمق**[1732], وهو الذي يأتي بالعبارة سالمة من الاعتراض النحوي.

ورابعها: **الموفق**, وهو الذي يأتي بها سالمة من الاعتراض الشرعي.

وخامسها: **المرقق**, وهو الذي يأتي بها عذبة[1733] مُراعًا فيها النِّكاتُ المعانية والبيانية)[1734].

(فائدة ثانية) : إذا عرفت ما التحقيق وما المحقق, فاعلم أنه قد جَدَّ للتحقيق اصطلاحٌ معاصِر, قال فيه الأستاذ عبد السلام هارون[1735] : (التحقيق: هذا هو الاصطلاح المعاصر الذي يُقصَد به بَذْلُ عنايةٍ خاصة بالمخطوطات[1736] حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة.

فالكتاب المحقق هو: الذي صَحَّ عنوانُه, واسمُ مؤلِّفِه, ونسبة الكتاب إليه, وكان مَتْنُه أقربَ ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه)[1737].

وقال الأستاذ محمود الطناحي: (التحقيق في اصطلاح نشر التراث: "هو أن يؤدَّى الكتابُ أداءً صادقا كما وضعه مؤلِّفُه كَمًّا وكيفا بقدر الإمكان")[1738].

(1732) في "مختار الصحاح" : (نمق الكتاب كتبه, وبابه نصر, ونمقه تنميقا زينه بالكتابة) اهـ.

(1733) في "مختار الصحاح" : (ترقيقُ الكلام تحسينُه) اهـ.

(1734) حاشية الباجوري على مختصر السنوسي في المنطق (ص 4) , وانظر: حاشية الحفناوي على شرح السمرقندي للرسالة العضدية في الوضع (ص 14)

(1735) قال محمود شاكر: (صديقي الأديب الضليع الأستاذ عبد السلام محمد هارون) اهـ. جمهرة مقالات محمود شاكر 772/2 , وانظر ثَمَّ خبر نشأة فكرة "جمعية الشبان المسلمين" في مكتب الشيخ محب الدين الخطيب في دار المطبعة السلفية ومكتبتها, حيث اجتمع صاحب المكتب والشيخ محمد الخضر حسين والأستاذ عبد السلام هارون والأستاذ محمود شاكر, رحمة الله على الجميع.

(1736) في "المعجم الوسيط" : (المخطوط) المكتوب بالخط لا بالمطبعة (ج) مخطوطات, و(المخطوطة) النسخة المكتوبة باليد اهـ. (ز)

(1737) تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون (ص 42)

(1738) ثم ذكر في تعريف الكتاب المحقق ما قاله فيه الأستاذ عبد السلام هارون. مقالات الطناحي (ص 125)

ولهذا قال بعض أهل العصر: (كلمة "التحقيق" في تراثنا لها معنًى يختلف عن معناها الاصطلاحيِّ المعاصر، إذ هي تعني عملا علميا يتناول المسألة بالبحث, ويتحرى وجوهَ الخلاف، ويحدِّد محلَّ النزاع، ويخرج برأي في المسألة يقرب من الصواب ويبعد عما في الآراء المتناقضة من أوهام, ولذلك نرى في كتب التراث هذه العبارة: ويرى المحققون كذا، أو: وذلك عند المحققين.

وأما كلمة "التحقيق" هذا المصطلح المعاصر، والسائد في هذه الأيام, فتُذكَر مقرونة إما بلفظ "النصوص" أو "المخطوطات" أو "التراث" [1739], فيقال: تحقيق النصوص، أو تحقيق المخطوطات، أو تحقيق التراث, وبإضافتها لهذه الألفاظ يتحدد المفهومُ الحديث لها.

قال: ولا يوجد اختلافٌ واضح بين الألفاظ الثلاثة التي تضاف لكلمة تحقيق, لأن التراث مخطوط باليد، وهو لا يعدو كونَه مجموعة من النصوص.

على ضوء هذا نستطيع أن نقول: إن تحقيق النصوص أو المخطوطات يعني اتباعَ وسائلَ معيَّنةٍ للوصول بالنص المخطوط إلى الصورة التي يغلب على الظن أنها كلامُ المؤلف الذي نُسِب إليه هذا النص.

ثم قال: هل العرب عرفوا تحقيقَ النصوص قديما بالمعنى الذي عرفت به حديثًا؟[1740]

(1739) قلت: في "مختار الصحاح" : (تَرِكَة الميت تُراثُه المتروك). وقال في "المصباح المنير" : (وَرِثَ مالَ أبيه, ثم قيل: ورث أباه مالا يرثه وراثة, أيضا والتراث بالضم, والإرث كذلك, والتاء والهمزة بدل من الواو) اهـ.

وقال عبد السلام هارون: (ظلت كلمة التراث محدودة المعنى والاستعمال, تنوب عنها أختها الميراث في كثير من الأمر, إلى أن دخلنا في هذا العصر الحديث, فألفينا هذه الكلمة تشيع بشيوع البحث والتنبيش عن الماضي: ماضي التاريخ وماضي الحضارة والفنون والآداب, والعلم, والقصص, وكل ما يمت إلى القديم بصلة.

ويقصد بعبارة إحياء التراث في عرف الأدباء والمثقفين: إبراز نصوص المخطوطات محققة موثقة بقدر الإمكان, مع الوثوق بعنوان الكتاب أو النص, والثقة باسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه.

ولهذا كلِّه معايير وضوابط ومناهج, يستطاع بمتابعتها ومراعاتها أن نخرج كتابا أو نصا موثوقا بنسبته إلى صاحبه, على الصورة الأصيلة له أو المقاربة للأصيلة) اهـ. قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث لعبد السلام هارون (ص 12 - 13) .

وانظر: كتاب "مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين" لرمضان عبد التواب (ص 8 - 10)

(1740) قلت: وانظر في هذا: البابَ الأول من كتاب "مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين" لرمضان عبد التواب, فقد عقده لبيان مناهج التحقيق عند القدماء, وجعل تحته ثلاثة فصول, الأول في تاريخ علم تحقيق النصوص عند العرب, والثاني في جهود علماء العربية القدامى في التحقيق, والثالث في نماذج من جهود علمائنا القدامى في التحقيق.

وانظر أيضا: رسالة "تصحيح الكتب" للشيخ أحمد شاكر التي اعتنى بإخراجها والتعليق عليها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. (ز)

أستطيع أن أقول: إنَّ أسلافنا الأوائلَ عرفوا التحقيقَ بمعناه المعاصر أو على صورة قريبةٍ منه.

فهم عرفوا "الضبط" بمعنى عملية تقويم نص الكتاب والتأكد من صحته. نقول كما جاء في المعجم الوسيط: ضبط الكتاب ونحوه: أصلح خلله وشكله، وضبط الكتاب بمعنى: تقويمه وتصويبه، مأخوذ من الضبط والرواية الشفوية.

وعرفوا "التحرير" وهو مرادف للفظ الضبط؛ إذ يريدون به تأكيد الكتابة والتأكد من صحتها أيضًا، وهو تحرير الكتاب من العناصر الزائفة والدخيلة التي حشرت بمرور الزمن.

وأما المقابلة فهي مقابلة نسخ الكتاب المختلفة بعضها على بعض, من أجل ضبط النص وتصحيحه)[1741].

قلت: وهذه المواضعة في الأصل للعجم[1742], قال في "تحقيق التراث"[1743] : (كلمة "تحقيق" هي ترجمة لكلمة "Critique" الفرنسية ولكلمة "Criticism" الانجليزية.

وذلك لأن كلمة "تحقيق" العربية لم تستعمل قديما في اللغة العربية بمعناها العلمي أو الاصطلاحي هنا, لأنها معجميا تعني "إحكام الشيء", يقول المعجم الوسيط: "كلام محقق: محكم الصنعة رصين... وحقق القول والقضية والشيء والأمر: أحكمه".

وإذا رجعنا إلى المعاجم الحديثة المختلطة لنتبين معنى كلمة "Critique" الفرنسية وكلمة "Criticism" الانجليزية, فسنرى "معجم مصطلحات الأدب" يترجمها إلى التالي: "الفحص العلمي للنصوص الأدبية من حيث مصدرها وصحة نصها وإنشاؤها وصفاتها وتاريخها")[1744].

هذا وقد قال الأستاذ محمود شاكر[1745] في "برنامج طبقات فحول الشعراء"[1746] : (إن "المنهج العلمي" و"علم التحقيق" الذي تخصص فيهما الأساتذة الكبار كالدكتور علي[1747], هما

(1741) مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث للسيد رزق الطويل (ص 191 - 192)

(1742) وقد أشار إلى هذا محمود شاكر في ديباجة كتابه "برنامج طبقات فحول الشعراء" (ص 12)

(1743) وقد عقد فصلا في كتابه لنشأة التحقيق وتطوره, فراجعه إن شئت (ص 7) فما بعد.

(1744) تحقيق التراث لعبد الهادي الفضلى (ص 31 - 32)

(1745) قال محمود الطناحي: (شيخ العربية وحارسها الإمام أبو فهر محمود محمد شاكر). مقالات الطناحي (ص 434)

وقال (ص 603) : (ركن باذخ من أركان الثقافة العربية الإسلامية في العصر الحديث, وإمام ضخم من أئمة البعث والإحياء, ورأس مدرسة الأفذاذ في تحقيق التراث ونشره) اهـ.

(1746) **(فائدة)**: قال محمود شاكر: (أما لفظ "البرنامج" الذي اخترته ليكون جزءا من عنوان الكتاب, فهو أصلا بمعنى "الديباجة" أو "الفاتحة", وهو أيضا يحمل معنى الورقة الجامعة للحساب أيا كان, أو بمعنى الزمام الذي يرسم أو

من الأشياء التي طرحتُها وراءَ ظهري منذ زمانٍ طويل جدا, ولأسباب كثيرة جدا. ولم أتبع في عملي في كتاب "الطبقات" وغيره من الكتب إلا "منهجا" آخر يخالف (المنهج العلمي) كلَّ المخالفة, في جذوره وفروعه. وكذلك نبذت أيضا مستنكِفا لفظ "حقق" و"يحقق" و"محقق" وما يخرج منها نبذا بعيدا دبر أذني, لما فيه من التبجح والتعالي والادعاء, واقتصرت على "قرأ", لأن عملي في كل كتاب لا يزيد على هذا: أن أقرأ الكتاب قراءة صحيحة, وكل ما أعلق به عليه فهو شرحٌ لغامضه أو دلالة للقارئ من بعدي على ما يعينه على فهم الكلام المقروء والاطمئنان إلى صحة قراءته وصحة معناه, لا أكثر ولا أقل إن شاء الله. فكان لزاما على الدكتور علي وأمثاله أن يضعوني حيث وضعت نفسي, إنما أنا قارئ أو شارح, أو دليل ليس غير, لست "محققا", إنما المحقق من يقول في "د" : "قال", وفي نسخة "ع" : "نال", وفي نسخة "م" : "فال", وهلم جرا)[1748] .

قلت: ولعل التفاته إلى العرف القديم لكلمة "تحقيق" هو الذي جعله يستنكف عنها ويبدي صدودا عن استعمالها, ولعله قد زاد في المباعدة عن هذه الكلمة: كونُها مواضعة استشراقية, والشيخ محقر للمستشرقين, ينعتهم بالمساكين ويرميهم بالتعالم والتعالي, ويكشف ما تنطوي عليه قلوبهم من الضغن والحقد على أمة الإسلام, ويحط على من يعظمهم من بني جلدتنا ويلتزم منهجهم في "التحقيق" حذو القذة بالقذة, وهذا ظاهرٌ في تضاعيف كلامه في الكتاب المذكور, وله كلامٌ في المستشرقين وكتبهم ومنهجهم تراه في المجلد الأول (ص 122 حتى 128) من جمهرة مقالاته رحمه الله[1749] . وللأستاذ محمود الطناحي مقالٌ عنوانه "محمود محمد شاكر ومنهجه في تحقيق التراث" تراه في مقالاته (ص 478 حتى 492) .

يقيَّد فيه متاعُ التجار وسِلعُهم. وهو معرَّب "برنامه" الفارسية, وكل معانيها مطابق لمضمون ما في الكتاب. فآثرت هذا اللفظ على فارسيته. وكل ما عرَّبته العربُ بألسنتها فهو من كلام العرب إن شاء الله) اهـ. من ديباجة "البرنامج" (ص 8)

(1747) علي جواد الطاهر, هو مَن كَتبَ محمود شاكر "البرنامج" للرد على مقالة له عن "طبقات الشعراء" نشرتها مجلة "المورد" التي تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالعراق.

(1748) برنامج طبقات فحول الشعراء (ص 157 - 158)

(1749) وانظر: كتاب "المستشرقون والتراث" لعبد العظيم الديب.

(المسائل قضايا كلية)

ثم اعلم أن القضايا الواقعة في تعريف المسائلِ المرادُ منها القضايا الكلية, قال العطار: (**المسألة يجب أن تكون كلية**)[1750].

وقال ابن عاشور في تعريف مسائل العلم: (هي مطلوبات خبرية يُبرهَن عليها في ذلك العلم, **وهي قضايا كلية**)[1751].

ولهذا فإن الكفوي بعد تعريفه للمسألة بأنها (قضية نظرية الخ), قال: (والمرادُ القضيةُ الكلية التي تشتمل بالقوة على أحكامٍ تتعلق بجزئياتِ موضوعِها)[1752].

قلت: ومعناه أن العلوم تبحث في القواعد والقوانين لا الجزئيات, لأن القاعدة هي: القضية الكلية التي يُتعرَّف بها أحكامُ جزئياتِ موضوعِها بجَعْلِ الجزئيِّ موضوعًا وموضوعِ القاعدة محمولا, وجعل القضية الحاصلة منهما صغرى للقاعدة, فيتألف منهما قياسٌ على هيئة الشكل الأول, نتيجتُه مشتملةٌ على ثبوتِ محمولِ القاعدة لجزئيِّ موضوعِها, بأن تقول مثلا: زيد إنسان, وكل إنسان حيوان, فزيد حيوان[1753].

قال العطار في حاشية المحلي: (قوله: (يتعرف في صيغة التفعل) إشارة إلى أن تلك المعرفة بالكُلْفة والمشقة, فخرج من التعريف القضيةُ الكلية التي تكون فروعُها بديهية غير محتاجة إلى التخريج, فيكون ذكر تلك القضية في الفن على سبيل المبدئيةِ لمسائلَ أُخَرَ.

وطريق التعرُّف: أن يُحمَل موضوعُ القاعدة كالأمر في مثالنا على جزئيٍّ من جزئياته كـ{أَقِيمُوا الصَّلَاةَ}, فيحصل قضية صغرى, وتجعل القاعدة الكبرى, فيقال: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} أمرٌ, والأمر للوجوب حقيقة, ينتج: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} للوجوب حقيقة, فالقاعدة مشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل, وتعرُّفها منها بإبرازها من القوة إلى الفعل, ويقال لذلك الإبراز: تفريع.

قوله: (جزئياتها) أي: جزئيات موضوعها, فإنَّ موضوعَها أمرٌ كلي كالأمر فيما قيل, فإنه يندرج فيه جميعُ جزئياته من نحو قوله تعالى {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ})[1754].

(1750) حاشية العطار على المحلي 45/1

(1751) التحرير والتنوير 12/1

(1752) الكليات (ص 857)

(1753) حاشية عليش على المطلع (ص 16 - 17)

(1754) حاشية العطار على المحلي 32/1

وقد قال الجرجاني في نحوٍ من هذا: (فالقضية الكليةُ أصلٌ لهذه الأحكام، وهي فروعٌ لها، واستخراجُها عنها بتحصيل تلك الصغرى وضمِّها إليها يسمى تفريعا)[1755].

وقد عرفت مما تقدم أن القضية الكلية المعبَّرَ عنها بالقاعدة قد يعبر عنها أيضا بالقانون.

ولهذا لما أشار السعد في "تهذيبه" إلى أن المنطق: (قانونٌ[1756] يعصم عن الخطأ في النظر)، قال الخبيصي في شرحه: (وإنما كان المنطق قانونا **لأن مسائلَه قوانينُ كلية منطبقة على جزئيات**[1757]، كما إذا عُلم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، عُلم أن كل إنسان حيوان ينعكس إلى بعض الحيوان إنسان، وكذا نظائره)[1758].

قال الشيخ محمد الدسوقي: (قوله (ينعكس الخ) هكذا حكم ذلك الجزئي، وطريقُ العلم بذلك أنك تأخذ جزئيا من جزئيات موضوع القانون، كالجزئي المذكور، وتَحمِل عليه موضوعَ القانون، وتجعل الموضوعَ والمحمول مقدمةً صغرى، وتجعل القانون مقدمة كبرى، فيحصل قياسٌ من الشكل الأول مُنتِجٌ لثبوت حكم موضوعِ القانون لذلك الجزئي، فيحصل العلمُ المذكور، كأن يقال: كل إنسان حيوان موجبة كلية، والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، ينتج كل إنسان حيوان تنعكس موجبة جزئية، وهي بعض الحيوان إنسان، فقولُ الشارح (علم أن كل إنسان حيوان الخ) أي: بعد إقامة القياس المذكور، إذ مجردُ العلمِ بالقاعدة المذكورة لا يُحصِّل العلمَ المذكور، وإنما يحصل التمكن منه، لكن لما كان هذا التمكنُ قويا عبر عنه بالعلم، أي: وحيث كان العلم بالقاعدة يستلزم ما ذكر، كانت القوانين منطبقة على أحكام الجزئيات، إذ لولا الانطباق المذكور ما حصل هذا العلم بالقاعدة)[1759].

(1755) كشاف اصطلاحات الفنون 1295/2 - 1296

(1756) قال الشيخ محمد الدسوقي: (المراد بالقانون هنا مجموعُ قواعدِ هذ الفن، وتسمية هذا المجموع قانونا من باب تسمية الشيء باسم بعض أجزائه، وإنما قيل لهذا الفن قانونٌ مع أنه قوانين متعددة لكونها كالواحد من حيث إنها مشتركة في جهة واحدة تجمعها، وهي كونها تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر). حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 64)

ولهذا يقولون في تعريفه أيضا: (عِلْمٌ بقوانينَ تفيد معرفةَ طرقِ الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطِها، بحيث لا يَعرِض الغلَطُ في الفِكْر) كما سيجيء في محله.

(1757) قال العطار: (قوله (كلية منطبقة على جزئيات) الوصفان كاشفان، لدخولهما في مفهوم الموصوف، وهو الكلية) اهـ. من حاشيته على شرح الخبيصي (ص 66)

قلت: وهو نظير ما ذكرناه عند قول السعد (القاعدة الكلية).

(1758) شرح الخبيصي على تهذيب السعد (ص 8)

(1759) حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 67)

قال الفارابي في "إحصاء العلوم" : (القوانين في كل صناعة: أقاويل كلية, أي: جامعة, ينحصر في كل واحد منها أشياءُ كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة, حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة أو على أكثرها.

وتكون معدة إما ليحاط بها ما هو من تلك الصناعة, لئلا يدخل فيها ما ليس منها, أو يشذ منها ما هو منها, وإما ليمتحن بها ما لا يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط, وإما ليسهل بها تعلم ما تحتوي عليه الصناعة وحفظها.

والأشياء المفردة الكثيرة إنما تصير صنائع بأن تُحصر في قوانين تَحصُل في نفس الإنسان على ترتيبٍ معلوم, وذلك مثل الكتابة والطب والفلاحة والنجارة وغيرها من الصنائع كانت عملية أو نظرية.

وكل قول كان قانونا في صناعةٍ ما, فإنه معد بما هو قانون لأحد ما ذكرنا أو لجميعه.

فلذلك كان القدماءُ يسمون كلَّ آلةٍ عُملت لامتحان ما عسى أن يكون الحس قد غلط فيه من كمية جسم أو كيفيته أو غير ذلك مثل الشاقول والبركار والمسطرة والموازين: قوانين, ويسمون أيضا جوامع الحساب وجداول النجوم: قوانين, والكتب المختصرة التي جعلت تذاكير الكتب الطويلة: قوانين, إذا كانت أشياء قليلة العدد تحصر أشياء كثيرة, ويكون تعلمنا لها وحفظنا إياها – وهي قليلة العدد – قد علمنا أشياء كثيرة العدد)[1760].

قلت: ولِكَوْنِ مسائلِ العلوم قضايا كليةً يُتعرَّف بها أحكامُ جزئياتِ موضوعِها, ذكر مَن ذكر في علم المنطق أن القضية الطبيعية غيرُ معتبرةٍ في العلوم, لأن القضية الكلية يكون الحكم فيها على كلِّ جزئيات موضوعها المعبَّرِ عنها بالأفراد والماصدق, وأما الطبيعية فالحكم فيها واقع على طبيعة الموضوع وماهيته لا على أفراده التي يصدق عليها.

يقول المناطقة في تعريف القضية الطبيعية: هي ما كان الحكم فيها واقعا على طبيعة الكلي أي: ماهيته, لا على ما صَدَقَ عليه من الأفراد, كما في: الإنسان نوع, والحيوان جنس, فإن الحكم بالنوعية والجنسية ليس على ما صدق عليه الإنسانُ والحيوان من الأفراد, إذ لا شيءَ مِن أفراد الإنسان بنوعٍ, ولا شيءَ من أفراد الحيوان بجنس, بل على نفسِ طبيعتِهما[1761].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (القضية الطبيعية عند المناطقة هي: التي حُكِمَ بمحمولها على ماهية موضوعها الذهنيةِ من حيث هي ماهيةٌ وحقيقةٌ, مع قطع النظر عن

(1760) إحصاء العلوم (ص 17 - 18)

(1761) تحرير القواعد المنطقية (ص 90) , وحاشية الصبان على شرح الملوي الصغير (ص 93)

وجود تلك الماهية الذهنية في أفرادها الخارجية, ولذا لو حُمل محمولُها على أفراد موضوعِها الخارجية لكذبت باعتبار كونها طبيعيةً.

ومثالها - أعني الطبيعية - قولُك: حيوان جنس, وإنسان نوع, فحكمُك بالجنسية على الحيوانية وبالنوعية على الإنسانية إنما هو باعتبار ماهية الحيوان والإنسان الذهنية دون أفرادها الخارجية, فالجنسيةُ المحكوم بها على الحيوان والنوعيةُ المحكومُ بها على الإنسان, كلتاهما لا يَصدُق الحكمُ بها إلا على الماهية, وإنْ حكمتَ بها على الأفراد كذبت, لأن أفراد الإنسان مثلا كزيد وعمرو ليس واحدٌ منها يَصِحُّ الحكمُ عليه بالنوعية, لأنها كلَّها أشخاصٌ, فلو قلت: زيد نوع وعمرو نوع لكان كذبا, مع صدق قولك: إنسان نوع, فظهر قصدُ الماهية دون الأفراد, وكذلك أفراد الحيوان لا يصدق الحكم على واحد منها بأنه جنس, فلو قلت: الإنسان جنس, والفرس جنس مثلا, لكان كذبا, لأن أفراد الحيوان أنواع لا أجناس, والحكم على النوع بأنه جنسٌ كذِبٌ ظاهر, فكذِبُ قولِك: الفرس جنس والإنسان جنس, مع صِدْق قولك: الحيوان جنس, يَظهَر به قصدُ الماهية دون الأفراد.

وهذا يخالف الكليةَ والجزئية اللتين موضوعُهما النكرة, فالحكم بالمحمول فيهما إنما هو على أفراد الموضوع لا على ماهيته العارية من اعتبار الأفراد, فقولك: كل إنسان حيوان, الحكم في هذه الكلية بالمحمول الذي هو الحيوان على كل فرد من أفراد الموضوع الذي هو الإنسان, لصدق قولك: زيد حيوان, وعمرو حيوان مثلا, وليس الحكم على الماهية, لأن ماهية الإنسان شيءٌ واحد متركب عندهم من حيوانية وناطقية, والشيء الواحد لا يجوز دخولُ السُّوْر عليه لعدم تعدُّدِه, فلا يجوز مع اعتبار الماهية قولُك: كل إنسان, لأنَّ ماهية الإنسان شيءٌ واحد كما هو مقرَّر في مبحث أطراف السُّوْر)[1762].

قلت: ولهذا فقد ترك ابن سينا القضية الطبيعية في كتابه "الشفاء" حيث ثلث القسمة وحصرها في الشخصية والمحصورة والمهملة[1763].

قال السعد: (القدماء ثلثوا قسمة القضية, وقالوا: موضوع الحملية إن كان جزئيا فشخصية, وإن كان كليا, فإنْ بُيّن الكميةُ فمحصورة, وإلا فمهملة)[1764].

(1762) رحلة الحج إلى بيت الله الحرام لمحمد الأمين الشنقيطي (ص 37 - 38)

(1763) شرح الخبيصي على التهذيب (ص 35)

(1764) شرح الشمسية للسعد التفتازاني (ص 213)

وقال الشيخ محمد الدسوقي في تعليل عدم الاعتبار: (لأن الطبيعة لا وجودَ لها في الخارج أصالةً حتى يُحكم عليها أو بها، أي: لأنَّ الموجوداتِ المتأصِّلةَ هي الأفرادُ، والطبيعةُ إنما توجد في ضمنها[1765]، والمقصودُ من العلوم معرفةُ أحوالِ الموجودات المتأصلة)[1766].

(فائدة) : قال الشيخ مولود السريري في كتابه "القانون في تفسير النصوص" : (هذه القواعد التي عليها دورانُ مسائل العلوم كلِّها، وبها قوامها، ليس شيئا ابتدعه العلماء واخترعوه من عند أنفسهم – وهو ما يتوهمه بعض الناس – وإنما هو شيء وُصفت به الحقائقُ بعدما أُدركت، وقد نبهنا على هذا الأمر فيما مضى من الحديث مرارا. وتبسيط ذلك أن المرء إذا قال – مثلا - : كل اسم أضيف إليه شيء فإنه يكون مخفوضا في اللغة، وكل فاعل يرفع فيها، وكل صفة تتبع موصوفها، فهل هذا هذا شيء ابتدعه من عند نفسه، أم هو أمر ثابت في الواقع، وقصارى ما فعله هو أنه وَصَفَ واقعَ اللغة العربية على ما هو عليه؟ بدهي أنه ليس إلا وصفا لواقعها على ما هو عليه، وهكذا سائر قواعد العلوم – غالبا – هذا هو حالها وحقيقة أمرها، ليست إلا ضبطا وبيانا لحقائق موضوعاتها.

وقد وضعت لحفظ الذهن من التشتت، ولإراحة الطلبة من البحث الذي الغرضُ منه ضبطُ المسائل بضوابطَ جامعةٍ لأحكامها لامَّة لجزئياتها، بحيث يُستغنى بمعرفة كل قاعدة عن معرفة حكم كل مسألة من المسائل المنطوية تحتها على حِدَة.

ولا ريب أن كل امرئ أمعن النظر في فن من فنون العلم وغرضه استيعاب جزئياته ومسائله، يشتاق إلى ما يوصله إلى ذلك بسهولة ويسر، ولا ريب أن ما يُبلغه مرادَه ذاك هو جمعُ شتات تلك المسائل والجزئيات في سلك قواعد جامعة، بإدراكها تدرك أحكام كل المسائل المنطوية تحتها.

إذا علم هذا أدرك أن العلماء في هذا الذي قاموا به مِن وضعٍ لقواعد العلوم ليس إلا قضاء لحاجة علمية ضرورية يحتاج إليها كل ذي رغبة متقدة مشرئب إلى استيعاب متضمنات العلوم والإمساك بأزمتها، وأزمةُ العلوم قواعدُها، ولو قدر أن هؤلاء العلماء لم يعملوا هذا

(1765) قال العطار: (المتأصل في الوجود هو الأفراد، لأنها هي التي يترتب عليها الآثار خارجا، والطبائع إنما توجد في ضمنها، بمعنى أنها أمور انتزاعية على ما هو رأيُ المتأخرين النافين لوجود الطبائع، أو بمعنى أنها لا توجد بدون الفرد عند القائل بوجودها وانضمام التشخصات إليها). حاشية العطار على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 238)

قلت: وقد عرضنا لبحث دخول الحقائق في الوجود الخارجي في كتابنا "الجواهر المضية" فارجع إليه إن شئت.

(1766) حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 238 - 239)



العمل الذي عملوه في هذا الشأن، لكان ما يلقاه طلبة العلوم في التحصيل من العنت شديدا، وربما ضاعت أعمارهم في طلب العلم، ولم يظفروا منها بطائل، إذ تحصيل حكم كل مسألة على حدة أمر يحتاج إلى حفظ كثير من أمهات الفنون، وهذا – بالإضافة إلى ما ذكر من كونه صعبا – لا يفضي إلى اكتساب الملكة المنهجية، بل يؤدي إلى الركود الفكري والاقتناع بترداد ما قيل من غير معرفة منابعه وعلله وأصوله، ولا يخفى ما في هذا من الضرر وتجميد العلوم التي مبناها وطبعها الحركة والتحريك والتحرك.

وليست فوائد وضع القواعد مقصورة على ما ذكر، بل إن من فوائدها – أيضا – أنه يُعرف بها وبإجراء الأحكام على مقتضاها كيفيةُ وضعها، وهو أمرٌ يفيد من يعلمه في وضع القواعد حيث يحتاج إليه، كما أن من فوائدها – كذلك – إدراك كيفية الفصل بين المتشابهات.

أما ما يتوسل به إلى وضع القواعد فإنه الاستقراء، فوُضَّاع القواعد يستقرئون أحوالَ العلوم التي هم فيها باحثون، فإذا استبان لأحدهم شيءٌ مطردٌ حكمُه، عليه جريان مسائل متعددة، متى ثبت وجوده في مسألةٍ ما ثبت ذلك الحكم، جعله مبنى القاعدة وموضوعها، وجعل محموله ما يلازم ذلك الموضوع مِن حالٍ وصفة، وهذا عمل علمي وجهد فكري، يحق لكل ذي منة عليه أن يأتيه، والمعرفة ليست وقفا على أحد، لأن ذلك نتاج علمي وفكري، لا علاقة له بالأمور الغيبية، حتى يدعي مدع أن هذا الأمر لا يأتيه إلا من أحيط بهالة التقديس العلمي والروحي والاصطفاء.

وهذا الذي ذكر في شأن القواعد العلمية – من أنه لا يتوقف إلا على المنة العلمية والفكرية – هو نفسه ما عليه حال تنزيلها على جزئياتها (= تطبيقها)، فمداره على امتلاك قدرة منهجية خاصة بهذا الموضوع، ودربة في كيفية العمل في ذلك، ومهارة عقلية وعلمية يُستطاع بها ترجيحُ قاعدة على قاعدة أخرى عند حصول التعارُض بينهما في شأن جزئيةٍ ما، إذ من المعلوم أن بعض المسائل والجزئيات تتجاذبها قاعدتان أو أكثر، فيقع عليها تواردهما أو تواردها، فتلتبس أحواله، ويَنْبَهِمُ الوجهُ الذي ينبغي أن يصار إليه في حكمها، وهو ما يحتاج فيه المرء إلى ما ذكر من المهارة العلمية المذكورة. وهذا التعارض هو أشد حالٍ يلقاه مُنزلٌ للقواعد على النوازل (القضايا الجزئية)، وهو – أيضا – من أقوى أسباب الاختلاف بين أهل هذا الشأن، إن

لم يكن أقواها, وذلك لأنه مظنة اختلاف النظار, الذي أساسه – غالبا – الاختلاف في الاعتبارات, فرب ناظر يعتبر أمرا يراه أجدر من غيره, وناظر آخر يرى خلاف ذلك)[1767].

(تنبيهان) :

(الأول) : قال العطار في حاشيته على المحلي: (وهنا بحثٌ, وهو أنه قد تلخص أن المسمى بأصول الفقه إما المسائلُ أو التصديق بها، والمسألة يجب أن تكون كلية, فيجب أن يكون المحكومُ عليه في مسائل الأصول أفرادَ الموضوع كما هو شأنُ الحكم في المحصورات, ضرورةَ أن القضية الطبيعية لا تُعَدُّ من المسائل, فيلزم أن يكون المطلوبُ بيانَ أحوالِ الأفراد التي هي الأدلةُ التفصيلية, مثلا: قولنا (الأمر للوجوب) مسألةٌ من مسائل الفن, والمحكوم عليه فيها (أقيموا الصلاة آتوا الزكاة إلخ), فالبحث عن هذه الجزيئات التي هي أدلةٌ تفصيلية, فكيف يَصِحُّ جعلُهم أصولَ الفقه المسائلَ الباحثة عن أحوالِ أدلةِ الفقه الإجمالية أو معرفتها؟ وكيف يَصِحُّ قولُ الشارح الآتي (الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته الإجمالية دون التفصيلية)؟

والجواب: أن المراد بالتقييد بالإجمالية مجردُ كونِ البحث عن الأدلة على وجهٍ كليٍّ بأن لا يقعَ التفصيلُ عنوانَ المباحث, أو أن يقال: إن التغايُر بين الإجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات, إذ هما شيءٌ واحدٌ له جهتان, ف{أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} مثلا له جهةُ إجمالٍ هي كونُه أمرا, وجهةُ تفصيلٍ هي كونُ متعلَّقِه خاصًّا هي إقامة الصلاة, فالبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى, وفي الفقه باعتبار الجهة التالية)[1768].

قلت: أو يُجاب بما قاله الشيخ عبد الرحمن الشربيني[1769] في تقريره على جمع الجوامع وشرح المحلي: (اعلم أنَّ المحكومَ عليه في المحصورات كما حققه المحقق الدواني والسيد الزاهد في حواشيه هو الطبيعةُ من حيث إنها تَصْلُح للانطباق على الجزئيات, فلا جرم يتعدى الحكمُ إلى الأشخاص, فالحكمُ عليها بالعَرَض, كيف والمحكومُ عليه بالحقيقة الأمرُ الحاصل في

(1767) القانون في تفسير النصوص (ص 70 - 72)

(1768) حاشية العطار على شرح المحلي 45/1 - 46

(1769) عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني: فقيه شافعي أصولي مصري. ولي مشيخة الجامع الأزهر سنة 1322 - 1324 هـ له (تقرير على جمع الجوامع - ط) في الأصول، و(فيض الفتاح - ط) تقرير على شرح تلخيص المفتاح في البلاغة. **وكان ورعا زاهدا لم يتزلف لكبير**. توفي في القاهرة [1326] اهـ. من الزركلي 334/3 . قلت: وهذا غير الخطيب الشربيني الفقيه الشافعي المعروف صاحب "الإقناع بحل ألفاظ أبي شجاع" و"مغني المحتاج في شرح المنهاج للنووي" وصاحب "السراج المنير" في التفسير, والثاني متقدِّمٌ على الأول, فقد توفي الخطيب الشربيني سنة (977) . انظر ترجمته في "الأعلام" للزركلي 6/6

النفس, وهو الطبيعة دون الأفراد, إلا أنه من حيث التخصيصُ والانطباق على الجزئيات, وأما المحكومُ عليه في الطبيعية فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية, ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الأفراد كالنوعية, ولذا لا تُعَدُّ من مسائل العلوم لعدم كليتها, فاندفع ما قيل: إنَّ المبحوث عنه في مسائل الأصول الدلائلُ التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد, فإنه مبنيٌّ على رأي مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب, وأشار له الدواني, فتدبر)[1770].

قلت: وعلى هذا ففي مثال العطار (الأمر للوجوب) يكون المحكومُ عليه في الأصول المعنى الحاصلَ في النفس من لفظ الأمر, إذ هذا هو المحكوم عليه أصالة في المحصورات, وأما أفراد المحكوم عليه وجزئياته فلما كان الحكم عليها بالتبع فقد وكل تحقيق ذلك إلى الفقيه وصار وظيفة له, فتميزت وظيفةُ كلٍّ. وبناء على هذا لا يكون للأصوليِّ نظرٌ أصلا في مثل قوله تعالى {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} خلافا لما ذكره العطار, بل نظره في الأمر من حيث هو, والقضاء عليه بالوجوب, لكن لما كانت القضية كلية, فإنَّ القضاء على حقيقة الأمر يستلزم القضاء على جميع جزئيات الأمر, لكن الناظر في الجزئيات وتحقيقِ القضاء عليها هو الفقيه لا الأصولي, فالأصولي يضع القاعدة والأساس, والفقيه يقيم البناء ويكمله, وهكذا كان للأصولي التأسيسُ والتأصيلُ وللفروعيِّ البناءُ والتفريع.

(التنبيه الثاني) : قد تقرر كون مسائل العلوم قضايا كليةً, وعلى هذا فقد استُشكِل عَدُّ التفسير علما, لأن مسائله ليست كذلك.

قال العلامة ابن عاشور في مقدمات "التحرير والتنوير" : (في عَدِّ التفسير عِلْمًا تسامحٌ, إذ العلمُ إذا أُطلِق، إمَّا أن يُراد به نفسُ الإدراك، نحو قولِ أهل المنطق: العلم إما تصورٌ وإما تصديق، وإما أن يراد به المَلَكة المسماة بالعقل, وإما أن يراد به التصديقُ الجازم, وهو مقابِلُ الجهل، وهذا غيرُ مرادٍ في عَدِّ العلوم، وإما أن يراد بالعلم المسائلُ المعلومات, وهي مطلوباتٌ خبرية يُبرهَن عليها في ذلك العلم, وهي قضايا كلية، ومباحثُ هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها, فما هي بكلية، بل هي تصوراتٌ جزئية غالبا, لأنه تفسيرُ ألفاظٍ أو استنباطُ معان, فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي, وأما الاستنباطُ فمن دلالة الالتزام, وليس من القضية.

(1770) تقرير الشربيني المطبوع مع حاشية البناني على المحلي 32/1

فإذا قلنا: إن يوم الدين في قوله تعالى: {مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ} هو يوم الجزاء، وإذا قلنا: إن قوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} مع قوله: {وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ} يؤخذ منه أنَّ أقلَّ الحملِ ستةُ أشهر عند مَن قال ذلك، لم يكن شيءٌ من ذلك قضيةً، بل الأول تعريفٌ لفظي، والثاني من دلالة الالتزام.

ولكنهم عدُّوا تفسيرَ ألفاظ القرآن عِلْمًا مستقلا, أراهم فعلوا ذلك لواحدٍ من **وجوهٍ ستة**:

(الأول): أنَّ مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علومٍ كثيرة وقواعدَ كلية، نُزِّلت منزلة القواعد الكلية, لأنها مَبْدَأٌ لها ومنشأ، تنزيلا للشيء منزلة ما هو شديدُ الشَّبَه به بقاعدة "ما قارب الشيءَ يُعطَى حُكمَه"، ولا شك أنَّ ما تُستخرَج منه القواعدُ الكلية والعلومُ أجدرُ بأن يُعَدَّ علما مِن عَدِّ فروعه علما، وهم قد عَدُّوا تدوينَ الشعر علما, لِمَا في حفظه من استخراجِ نُكَتٍ بلاغيةٍ وقواعدَ لغوية.

و(الثاني): أن نقول: إنَّ اشتراطَ كونِ مسائل العلم قضايا كليةً يُبرهَن عليها في العلم خاصٌّ بالعلوم المعقولة، لأنَّ هذا اشتراطٌ ذكره الحكماء في تقسيم العلوم(1771)، أما العلوم الشرعية والأدبية فلا يُشترط فيها ذلك، بل يكفي أن تكون مباحثُها مفيدةً كمالا علميا لمُزاوِلِها، والتفسيرُ أعلاها في ذلك، كيف وهو بيانُ مرادِ الله تعالى مِن كلامه، وهم قد عدُّوا البديعَ علما والعروض علما, وما هي إلا تعاريفُ لألقابٍ اصطلاحية.

و(الثالث): أن نقول: التعاريفُ اللفظية(1772) تصديقاتٌ على رأي بعض المحققين, فهي تَؤُوْل إلى قضايا(1773)، وتَفَرُّعُ المعاني الجمة عنها نزَّلها منزلةَ الكلية، والاحتجاجُ عليها بشعر

(1771) قلت: ويومئ إليه قولُ العطار في حاشيته على شرح الخبيصي (ص 238) : (قوله (ثم القضايا الطبيعية غير معتبرة في العلوم) أل عهدية, والمرادُ: **العلوم الحكمية, لأنَّ مسائلَها قوانينُ كلية**, فلا بد من اعتبار انطباقها على جزئيات موضوعها الخ كلام العطار). فيفهم من كلامه أن العلوم التي يشترط كون مسائلها قضايا كلية إنما هي العلوم الحكمية. وقد قال المطيعي في حاشيته على شرح الخريدة (ص 3) : (المسألة هي القاعدة, وهي لا تكون إلا كلية, فيَرِدُ نحوُ: اللهُ عالِم, الله قادر, فإنها ليست كلية, **إلا أن يقال: التزامُ كلية المسائل خاصٌّ بغير هذا الفن**, وأما التأويل بواجب الوجود عالم فقال السيد: إنه تكلُّف). قلت: لكن لا يساعده قولُ الفارابي المتقدِّم: (والأشياء المفردة الكثيرة إنما تصير صنائع بأن تُحصر في قوانين تَحصُل في نفس الإنسان على ترتيبٍ معلوم, وذلك مثل الكتابة والطب والفلاحة والنجارة وغيرها من الصنائع **كانت عملية أو نظرية**). (ز)

(1772) التعريف اللفظي: هو أن تبدل اللفظ بلفظٍ مرادفٍ له أشهرَ منه عند السامع, كتعريف الغضنفر بالأسد, وأكثر الناس استعمالا لهذا النوع من التعريف أهلُ اللغة, وذلك كقولهم: الهِزَبْرُ الأسد, والقَرْقَف الخمر, والشَّادِن ولد الظبية, والنُّقَاخ الماء العذب, وسَعْدان نبت, ونحو ذلك. [إيضاح المبهم للدمنهوري (ص 44) , ورسالة الآداب لمحمد محيي الدين عبد الحميد, وانظر: حاشية الباجوري على السلم (ص 63)] . قال السعد: (وهو – أي: التعريف اللفظي - ما يقصد

العرب وغيره يقوم مقامَ البرهان على المسألة، وهذا الوجهُ يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل، إلا أن وجه التنزيل في الأول راجعٌ إلى ما يتفرع عنها، وهنا راجع إلى ذاتها, مع أن التنزيل في الوجه الأول في جميع الشروط الثلاثة, وهنا في شرطين، لأنَّ كونَها قضايا إنما يجيء على مذهب بعض المنطقيين.

(الرابع): أن نقول: إن علم التفسير لا يخلو من قواعدَ كليةٍ في أثنائه, مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ}, وتقرير قواعد التأويل عند تقرير {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ}, وقواعد المحكَم عند تقرير {مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ}، فسمي مجموعُ ذلك وما معه عِلْمًا تغليبا، وقد اعتنى العلماءُ بإحصاء كلياتٍ تتعلق بالقرآن، وجمَعَها ابنُ فارس، وذكرها عنه في

به تفسيرُ مدلولِ اللفظ), قال الخبيصي: (بأن لا يكون اللفظُ واضحَ الدلالة على معنًى فيفسَّر بلفظٍ أوضحَ دلالةً على ذلك المعنى كقولنا: الغضنفر الأسد, والعُقار الخمر, وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به إفادةُ تصورٍ غيرِ حاصل, إنما المراد تعيينُ ما وُضع له اللفظُ من سائر المعاني ليُلتفَتَ إليه ويُعلَمَ أنه موضوعٌ بإزائه, وحاصلُه أنْ يُقصَد به تفسيرُ صورةٍ حاصلةٍ من بين سائر الصور بأنها المرادةُ بلفظةٍ كذا). [التهذيب مع الخبيصي (ص 32 - 33)] وقال في "دستور العلماء" : (اعلم أن الغرض من التعريف إما تحصيلُ صورةٍ لم تكن حاصلةً في الذهن أو تعيينُ صورةٍ من الصور الحاصلة فيه. والأول: هو التعريف الحقيقي. والثاني: هو التعريف اللفظي). وقال أيضا: (التعريف اللفظي: قسمٌ من مطلق التعريف وقسيمٌ للتعريف الحقيقي, لأن المطلوب في التعريف الحقيقي: تحصيلُ صورةٍ غيرِ حاصلةٍ كما مر. وفي اللفظي: تعيينُ صورةٍ من الصور المخزونة وإحضارُها في المدركة والالتفاتُ إليها وتصورُها بأنها معنى هذا اللفظ وهذا هو معنى قولهم إن الغرض من التعريف اللفظي أن يَحصُل للمخاطَب تصورُ معنى اللفظ من حيث إنه معناه, وإليه يرجع قولُهم: التعريف اللفظي ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ, يعني أن التعريف اللفظي تعريفٌ يكون المقصود به تصويرَ معنى اللفظ من حيث إنه معناه في ذهن المخاطَب وتفسيره وتوضيحه عنده أي جعله ممتازا من بين المعاني المخزونة بإضافته إلى اللفظ المخصوص لا من حيث إنه وضع هذا اللفظ المخصوص لذلك المعنى حتى يكون بحثا لغويا). [دستور العلماء 215/1 - 216]

(1773) قال في "دستور العلماء" 216/1 : (إنَّ التعريف اللفظي يفيد أمرين: أحدهما: إحضار معنى اللفظ. والثاني: التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى. فإن أورد في العلوم اللغوية فالمقصود منه بالذات التصديق المذكور وبالعرض التصور إذ نظر أرباب تلك العلوم مقصور على الألفاظ, وحينئذ كان بحثا لغويا ومن المطالب التصديقية. وإن أورد في العلوم العقلية فالمقصود منه بالذات التصوير والإحضار وبالعرض التصديق على ما تقتضيه وظيفة هذه العلوم, وحينئذ كان تعريفا لفظيا ومن المطالب التصورية. ومن ها هنا يرتفع النزاعُ بين الفريقين القائلِ أحدُهما بأنه من المطالب التصديقية والآخر بأنه من المطالب التصورية, فإذا قيل: الخلاء محال, فيقال: ما الخلاء؟ فيجاب بأنه بعد موهوم, فإن قصد السائل بالذات أن لفظ الخلاء لأي معنى من المعاني المخزونة موضوعٌ في اللغة فكان الجواب المذكور حينئذ بحثا لغويا ووظيفة أرباب اللغة ومفيدا بتصديق إن لفظ الخلاء موضوع لهذا المعنى, وإن قصد تصور معنى لفظ الخلاء لوقوعه موضوعا في القضية الملفوظة أعني الخلاء محال ولا بد من تصور الموضوع في التصديق ليحكم عليه بأنه محال فكان الجواب المسطور حينئذ تعريفا لفظيا ومن المطالب التصورية). وانظر أيضا "دستور العلماء" 217/1 - 218 . (ز)

"الإتقان", وعني بها أبو البقاء الكفوي في "كلياته"، فلا بِدْعَ أنْ تُزاد تلك في وجوهِ شَبَه مسائلِ التفسير بالقواعد الكلية.

(الخامس): أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته, فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما, ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصّي معاني القرآن, فطفحت عليهم وحسَرَتْ[1774] دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة.

(السادس) - وهو الفصل - : أنَّ التفسير كان أولَ ما اشتغل به علماءُ الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثُرَت مناظراتُهم, وكان يَحصُل مِن مزاولته والدربة فيه لصاحبه مَلَكةٌ يُدرِك بها أساليبَ القرآن ودقائقَ نَظْمِه، فكان بذلك مفيدا علومًا كليةً لها مزيدُ اختصاصٍ بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سُمي علما)[1775].

(حقيقة الموضوع)

قال الضياء ابن الأثير: (موضوعُ كلِّ علمٍ هو الشيءُ الذي يُسأل فيه عن أحواله التي تَعرِض لذاته, فموضوعُ الفقه هو أفعالُ المكلَّفين, والفقيهُ يسأل عن أحوالها التي تعرض لها من الفرض والنفل والحلال والحرام والندب والمباح وغير ذلك, وموضوع الطب هو بدن الإنسان, والطبيب يسأل عن أحواله التي تعرض له من صحته وسَقَمه, وموضوع الحساب هو الأعداد, والحاسِب يسأل عن أحوالها التي تعرض لها من الضرب والقسمة والنسبة وغير ذلك, وموضوع النحو هو الألفاظ والمعاني, والنحوي يسأل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية, وكذلك يجري الحكمُ في كلِّ علمٍ من العلوم, وبهذا الضابطِ انفرد كلُّ علمٍ برأسه, ولم يَختلِطْ بغيره)[1776].

وقال السعد: (المراد بموضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية, والمراد بالعرض هاهنا المحمولُ على الشيء الخارج عنه, وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأن يلحق الشيء لذاته كالإدراك للإنسان, أو بواسطة أمرٍ يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجُّبه, أو بواسطة أمرٍ أعمَّ منه داخلٍ فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا, والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملُها على موضوع العلم كقولنا: الكتاب يثبت الحكم قطعا, أو على أنواعه

(1774) أي: ضَعُفت وكَلَّت. (ز)

(1775) التحرير والتنوير 12/1 - 13

(1776) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر 26/1



كقولنا: الأمر يفيد الوجوب, أو على أعراضه الذاتية كقولنا: العام يفيد القطع, أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا: العام الذي خُصَّ منه البعض يفيد الظن)[1777].

وفي "شرح الكوكب المنير" : (**موضوع** كل علم شرعيا كان أو عقليا هو ما يُبحث في ذلك العلمِ عن عوارضه الذاتية, أي: الأحوال العارضة لذات ذلك الموضوع.

و**مسائلُ** كلِّ علمٍ: معرفةُ الأحوال العارضة لذات موضوع ذلك العلم.

فموضوع علم الطب مثلا: هو بدن الإنسان، لأنه يُبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، ومسائله: هي معرفة تلك الأمراض.

وموضوع علم النحو: الكلمات، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء, ومسائله: هي معرفة الإعراب والبناء.

وموضوع علم الفرائض: التركات، فإنه يبحث فيه من حيث قسمتها، ومسائله: هي معرفة حكم قسمتها.

والعلمُ بموضوعِ علمٍ ليس بداخلٍ في حقيقة ذلك العلم كما قلنا في بدن الإنسان والكلمات والتركات.

(موضوع "أصول الفقه")

إذا علمتَ ذلك: **فموضوع أصول الفقه** هو الأدلة الموصلة إلى الفقه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوها, لأنه يُبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها، من كونها عامة أو خاصة، أو مطلقة أو مقيدة، أو مجملة، أو مبينة، أو ظاهرة أو نصا، أو منطوقة، أو مفهومة، وكون اللفظ أمرا أو نهيا، ونحو ذلك من اختلاف مراتبها، وكيفية الاستدلال بها، ومعرفةُ هذه الأشياء هي **مسائل أصول الفقه**)[1778].

وقال ابن أمير حاج في "شرح التحرير" : (اعلم أنَّ كونَ الموضوعِ هو الأدلة السمعية من الحيثية المذكورة[1779] كما مشى عليه المصنِّف هو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرِهما، وهو المشهور.

(1777) التلويح 37/1 - 38 , وانظر: إرشاد الفحول للشوكاني 1/ 23 , وحاشية العطار على المحلي 45/1 , وشرح الشمسية للسعد (ص 114)

(1778) شرح الكوكب المنير 33/1 - 36 مع شيء من الاختصار والتصرف اليسير.

(1779) أي: من حيث إيصالها إلى معرفة أحكام الشريعة في أفعال المكلَّفين. (ز)



وقيل: هي والترجيح والاجتهاد؛ لأنه يبحث عن أعراضهما فيه, ورُدَّ إلى المشهور بأن البحث عن الترجيح بحثٌ عن أعراض الأدلة باعتبار ترجُّحِ بعضها على بعض عند التعارض أو تساقطها به لعدم المرجح، وعن الاجتهاد باعتبار أنَّ الأدلة إنما يَستنبط منها الأحكامَ المجتهدُ. وحاصله أن المقصود بالذات أحوالُ الأدلة من حيث دلالتها على الأحكام إما مطلقا، وإما باعتبار تعارضها أو استنباطها منها, فتكون هي موضوع العلم بالحقيقة، والبحث عن الترجيح والاجتهاد راجعا إليها.

وقيل: الأدلة والأحكام, وصححه صدر الشريعة ثم المحقق التفتازاني؛ لأنه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة، وهي إثباتها الحكم, والعوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة, وحقق هذا المحقق ذلك بأنا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة, والأحكام إلى الخمسة, ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالا فوجدنا بعضها راجعة إلى أحوال الأدلة وبعضها إلى أحوال الأحكام, فجَعْلُ أحدِهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكُّم؛ غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم, لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال اهـ.

ولقائلٍ أن يقول: في دعوى التحكُّم نظر, فإنَّ البحث بالذات إنما يقع في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث كونُها مثبِتةً للأحكام، وأما البحث عن أحوال الأحكام فلم يقع إلا باعتبار كون أحوال الأحكام ثمرةَ أحوال الأدلة, ولا خفاء في أن ثمرة الشيء أمرٌ تابعٌ له متفرِّعٌ على تحقُّقِه لا أنه أصلٌ مثلُه, فذِكْرُها فيه للاحتياج إلى تصورها ليتمكن من إثباتها أو نفيها لا لكون الأحكام موضوعا له أيضا)[1780].

(الغاية من بيان موضوع العلم)

وقد قدمنا أول الكلام في "الموضوع والمسائل" أنَّ الغاية من معرفة موضوعية الموضوع هي تكميل البصيرة الحاصلة بالتعريف وتوكيدُها, لكن الكلام هناك لم يتعين فيه ما يحصل به ذلك الكمال والتوكيد والزيادة, فبقيت الغاية مجملة مفتقرة إلى تفصيل, وقد وقعت الإشارة إلى هذا التفصيل في قول ابن الأثير السابق: (وبهذا الضابطِ انفرد كلُّ علمٍ برأسه, ولم يَختلِطْ بغيره).

فالمقصود من بيان موضوع العلم - كما قال السعد - : (تعيينُ ما به يتميزُ هذا العلمُ في نفسه عن العلوم الأُخَر, حتى يَحصُل له اسمٌ واحدٌ على الانفراد, فإنَّ تمايُزَ العلوم في ذواتها ليس إلا بحسب تمايز الموضوعات, حتى لو لم يكن لهذا موضوعٌ مغايرٌ لموضوعِ ذاك **بالذات أو**

(1780) التقرير والتحبير 35/1 - 36



بالاعتبار, لم يكونا عِلمَين, ولم يَصِحَّ تعريفُهما بوجهين مختلِفَين, لأنَّ العلم عبارة عن جميع ما يُبحث فيه عن الأعراض الذاتية للموضوع باعتبارٍ واحد)[1781].

ولهذا فقد اتفقت كلمة القوم - كما قال السعد - على أن تمايز العلوم في أنفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات, قال: (فناسبَ تصديرَ العلم ببيان الموضوع إفادةً لما به يتميز بحسب الذات بعدما أفاد التعريفُ التمييزَ بحسب المفهوم)[1782].

وقال القطب الرازي: (إن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات, فإن علم الفقه مثلا إنما يمتاز عن علم أصول الفقه بموضوعه, لأن علم الفقه يُبحث فيه عن أفعال المكلَّفين من حيث إنها تَحِلُّ وتحرُم وتَصِحُّ وتفسُد, وعلم أصول الفقه يبحث عن الأدلة السمعية من حيث إنها تُستنبَط عنها الأحكامُ الشرعية, فلما كان لهذا موضوعٌ ولذاك موضوع آخر, صارا علمين متميزين, منفردا كلٌّ منهما عن الآخر, فلو لم يَعرِفِ الشارعُ في العلم أنَّ موضوعه أي شيء هو؟ لم يتميز العلمُ المطلوب عنده, ولم يكن له في طلبه بصيرة). قال المحشي الجرجاني: (قوله (لم يتميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في طلبه بصيرة) أراد به أنه لم يتميز زيادةَ تميُّز, ولم يكن له زيادة بصيرة, لأن التميز والبصيرة قد حصلا له بتصوره برَسْمِه)[1783].

وقد عرفت من كلام السعد أن التميز الحاصل من التصور بالتعريف تميزٌ بحسب المفهوم لا الذات.

(تنبيه) : قال في "المبادئ النصرية" : (المراد من التصديق بموضوعية الموضوع: التصديقُ على وجهِ الإجمال, فإنك إذا قلت مثلا: العددُ موضوعُ علم الحساب, لأنه إنما يُنظر في أعراضه الذاتية, لم يتحقق ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب, مع أن الغرضَ التصديقُ بالموضوعية قبل الإحاطة بالعلم, فكان التصديقُ بالموضوعية إجمالا من سوابق العلم, بأن يُصَدِّق بأن موضوعَ هذا العلم كذا بمجرد الاطلاع على مسألةٍ واحدة أو بمجرد الإخبار, وتحقيقا من لواحقه)[1784].

(فائدة) : قال في "أبجد العلوم" : (وينبغي أن يُعلَم أنَّ لزومَ الموضوع والمبادئ والمسائل على الوجه المقرَّر إنما هو في الصناعات النظرية البرهانية, وأما في غيرها فقد يظهر كما في

(1781) شرح الشمسية (ص 94)

(1782) شرح المقاصد 167/1

(1783) تحرير القواعد المنطقية مع حاشية الشريف (ص 28 - 29)

(1784) المبادئ النصرية (ص 7) , وانظر: شرح المقاصد 171/1

الفقه وأصوله, وقد لا يظهر إلا بتكلُّفٍ كما في بعض الأدبيات, إذ ربما تكون الصناعة عبارةً عن عِدَّة أوضاعٍ واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بأمرٍ واحد, بغير أن يكون هناك إثباتُ أعراضٍ ذاتية لموضوعٍ واحدٍ بأدلةٍ مبنية على مقدمات, هذه فائدة جليلة ذكرها السعد التفتازاني الشافعي[1785] في "شرح المقاصد" يُنتفع بها في مواضع, منها: جوازُ أن يُحال تصورُ المبادئ التصورية في علمه على علمٍ آخر, ومنها: جعلُ اللغة والتفسير والحديث وأمثالها علوما, إلى غير ذلك)[1786].

(1785) قال السيوطي في "بغية الوعاة" 285/2 : (مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الإمام العلامة. عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها، **شافعي**). وقد تقدمت ترجمته أولَ الكتاب.

(1786) أبجد العلوم (ص 238)

[4]

المبدأ الرابع: النسبة

ولعل هذا المبدأ هو سادس "الرؤوس الثمانية"[1787] التي ذكرها قدماء الفلاسفة, وهو (أنه أية مرتبة هو، أي بيان مرتبته فيما بين العلوم، إما باعتبار عموم موضوعه أو خصوصه، أو باعتبار توقُّفه على علم آخر، أو عدم توقفه عليه، أو باعتبار الأهمية أو الشرف، لتقدم تحصيله على ما يجب، أو يستحسن تقديمه عليه، ويؤخر تحصيله عما يجب أو يستحسن تأخيره عنه)[1788].

وقد قال في "المبادئ النصرية" : (نسبتُه: التباين)[1789].

قال السعد: (لا معنى لكون هذا علما وذاك علمًا آخرَ سوى أنه يبحث هذا عن أحوالِ شيءٍ وذلك عن أحوال شيءٍ آخَرَ مغايرٍ له **بالذات أو بالاعتبار**, فلا يكون تمايزُ العلومِ في أنفسها وبالنظر إلى ذواتها إلا بحسب الموضوع, وإن كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما, ولهذا جعلوا تباينَ العلوم وتناسبها وتداخلها أيضا بحسب الموضوع, بمعنى: أنَّ موضوعَ أحدِ العلمين إن كان مُباينا لموضوع الآخَرِ مِن كل وجهٍ فالعِلْمان متباينان على الإطلاق, وإن كان أعمَّ منه فالعلمان متداخلان, وإن كان موضوعُهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار أو شيئين متشاركَين في جنسٍ أو غيره فالعلمان متناسبان, على تفاصيلَ ذُكِرت في موضعها, وبالجملة فقد أطبقوا على امتناع أن يكونَ شيءٌ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبارِ تغايُرٍ بأن يُؤخَذ في أحدهما مطلقا وفي الآخر مقيَّدا أو يؤخذ في كلٍّ منهما مقيَّدا بقيد آخر)[1790].

(1787) قال التهانوي: (قالوا: الواجب على من شرع في شرح كتاب ما أن يتعرض في صدره لأشياء قبل الشروع في المقصود، يسميها قدماء الحكماء الرءوس الثمانية). انظر: كشاف اصطلاحات الفنون 14/1 - 17

(1788) كشاف اصطلاحات الفنون 15/1

(1789) المبادئ النصرية (ص 13)

(1790) شرح المقاصد 168/1

وهذا معنى قول ابن عاشور: (تمايز العلوم - كما يقولون - بتمايز الموضوعات، وحيثيات الموضوعات)[1791].

أي: إما أن تتباين موضوعات العلوم المختلفة بالذات, وإما أن تشترك علوم مختلفة في موضوع واحد بالذات, ولكنَّ تمايزها يكون من جهة تباين حيثيات ذلك الموضوع, فلكل علم اتصال بذلك الموضوع من حيثية مغايرة للحيثية التي يتصل بها غيره من العلوم, أمَّا أن تتحد الذات والحيثيات فهذا الذي أطبقوا على منعه كما قال السعد, لأن ذلك يستلزم اتحاد العلوم, وهو مناقض للفرض من كونها متغايرة.

وقال التهانوي: (لا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شيء، وذلك في أحوال شيء آخَرَ مغايرٍ له بالذات, أو بالاعتبار بأن يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا, أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر، وتلك الأحوال مجهولةٌ مطلوبة، والموضوع معلومٌ بَيِّنُ الوجود, وهو الصالحُ سببا للتمايز)[1792].

قلت: وقد مثل ابن أمير حاج للتداخل بين العلمين - وهو أن يكون بين الموضوعين خصوصٌ وعموم فيكون الأخصُّ داخلا تحت الأعم - بعلمي الحديث والأصول[1793].

وبهذا دَفَعَ الكمالُ ابنُ الهمام ما قد يُتوهم من استمداد أصول الفقه من علم الحديث, وأشار إلى أنَّ توارُد بحثِهما على جملةٍ مشتركة من المسائل سببُه التداخلُ بين موضوعي العلمين.

قال في "التقرير والتحبير" : (فقد عرفتَ جوازَ تداخلهما باعتبار عمومِ موضوع أحدهما بالنسبة إلى الآخر وخصوصِ موضوع الآخر بالنسبة إليه، ولا شك أن ذلك قد يُوجب التقاءَهما بحثا في بعض المطالب من غير أن يكون أحدُهما عيالا على الآخر في ذلك، وموضوعَا هذين العلمين كذلك, كما أشار إليه بقوله (والسمعي) أي: الدليل الكلي السمعي مطلقا (من حيث يُوصل) العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين (يندرج فيه السمعي النبوي من حيث كيفية الثبوت)، وهو ظاهرٌ, لكون هذا جزئيا من جزئيات ذاك, وقد عرفت أن ذاك موضوع أصول الفقه، وهذا موضوع علم الحديث, فإذن علم الحديث بابٌ من الأصول، وكونُ الأصوليِّ يبحث عن الدليل المذكور من حيث الإيصالُ المشار إليه لا يقتضي نفيَ البحث

(1791) التحرير والتنوير 12/1

(1792) كشاف اصطلاحات الفنون 10/1

(1793) التقرير والتحبير 37/1

عنه من حيث كيفية الثبوت وكيف يقتضيه, والبحثُ من حيث الإيصال المذكور لا يكون إلا بعد معرفة كيفية الثبوت مِن صحةٍ وحُسْنٍ وغيرهما، ومن ثمة تختلف صفات إثبات الأحكام للمكلَّفين باختلاف كيفية ثبوت الأدلة قوة وضعفا, فلا تنافي بين قيدي الموضوعين, فظهر أن ذكرَ تفاصيلِ مباحث السنة المذكورة في الأصول لا يُوجب استمدادَه إياها من علم الحديث, **بل هي من مباحثه بالأصالة أيضا)**[1794].

ولهذا قال ابن خلدون في بيان كيفية نشأة علم أصول الفقه: (إنَّ المنقول من السنة محتاجٌ إلى تصحيح الخبر بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين, لتتميز الحالة المحصِّلة للظن بصدقه الذي هو مناطُ وجوب العمل بالخبر, **وهذه أيضا من قواعد الفن)**[1795].

قلت: ولهذا وقعت في كتاب "الرسالة" للشافعي - وهو باكورة مصنفات الأصول - مباحثُ في أصول الحديث, ومن هنا عَدَّ الشيخ أحمد شاكر الإمامَ الشافعي (المتوفى سنة 204) واضعا لعلم مصطلح الحديث.

قال الشيخ أحمد شاكر في مقدمته لكتاب "الرسالة" : (وهذا كتابُ "الرسالة" أولُ كتابٍ أُلِّف في أصول الفقه, بل هو أولُ كتابٍ أُلِّفَ في أصول الحديث أيضا... وأقول: إنَّ أبواب الكتاب ومسائله التي عَرَض الشافعيُّ فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه, وإلى شروط صحة الحديث وعدالة الرواة, ورَدِّ الخبر المرسل والمنقطع, إلى غير ذلك مما يُعرَف من الفهرس العلمي في آخر الكتاب, هذه المسائلُ عندي أدقُّ وأغلى ما كتبَ العلماءُ في أصول الحديث, بل إنَّ المتفقه في علوم الحديث يَفهم أنَّ ما كُتِب بعده إنما هو فروعٌ منه, وعالةٌ عليه, وأنه جَمَعَ ذلك وصنَّفه على غيرِ مثالٍ سَبَق, لله أبوه)[1796].

ثم جملة القول في موضوعات العلوم – كما في "التقرير والتحبير" - أنَّ العلومَ إما متداخلة أو متناسبة أو متباينة، وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها, فإن كانت موضوعاتُها متداخلةً بأن يكون موضوعُ أحدِ العِلْمَين أعمَّ من موضوع العلم الآخر أو موضوع أحدهما من حيث يقارن أعراضا خاصة بموضوع الآخر سميت العلوم متداخلة, وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام، وإن لم تكن الموضوعات متداخلة فإن كانت واحدة لكن

(1794) التقرير والتحبير 68/1

(1795) المقدمة (ص 574)

(1796) مقدمة الرسالة (ص 13)

تتعدد بالاعتبار أو كانت أشياء لكنها تشترك في البحث أو تندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة، وإلا فمتباينة، والله تعالى أعلم[1797].

ثم قد يقول بعضهم في نسبة أصول الفقه: (إنه من العلوم الشرعية)[1798].

وهذا كما قد يقال في نسبة المنطق: (إنه من العلوم العقلية)[1799].

فعلى الأول تكون نسبة العلوم إلى بعضها, بأن تُبيِّن نسبةُ علمٍ إلى آخَرَ على الوجه الذي تقدم, وعلى هذا الثاني تكون نسبة العلوم إلى مأخذها ومدركها, فما استقل العقل باستنباطه وتقرير مسائله من غير توقُّفٍ على شرع كان من العلوم العقلية, وما كان من العلوم حاصلا بتوقيف الشارع ووضعه وتعليمه فهو من العلوم الشرعية.

قال الغزالي في "المستصفى" : (اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة, وليس ذلك من غرضنا, وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة)[1800].

وقال ابن خلدون في "المقدمة" : (اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمَّن وضعه.

والأول: هي العلوم الحكمية الفلسفية, وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسانُ بطبيعة فكره, ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظرُه وبحثُه على الصواب من الخطإ فيها من حيث هو إنسانٌ ذو فكر.

والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية, وهي كلُّها مستنِدة إلى الخبر عن الواضع الشرعي, ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول, لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه, فتحتاج إلى الإلحاق بوجهٍ قياسي, إلا أن هذا القياسَ يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل, وهو نقليٌّ, فرجع هذا القياس إلى النقل, لتفرعه عنه.

(1797) التقرير والتحبير 38/1

(1798) شرح الورقات لعبد الله الفوزان (ص 17)

(1799) المبادئ النصرية (ص 25)

(1800) المستصفى (ص 6)

وأصلُ هذه العلوم النقلية كلِّها هي الشرعياتُ من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئوها للإفادة, ثم يستتبع ذلك علومَ اللسان العربي الذي هو لسانُ الملة وبه نزل القرآن.

وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة, لأن المكلَّف يجب عليه أن يعرف أحكامَ الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه, وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق, فلا بد من النظر بالكتاب ببيان ألفاظه أوَّلًا, وهذا هو علم التفسير, ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله واختلاف روايات القراء في قراءته, وهذا هو علم القراءات, ثم بإسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم[1801] ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث, ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجهٍ قانوني يفيد العلمَ بكيفية هذا الاستنباط, وهذا هو أصول الفقه, وبعد هذا تحصُلُ الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين, وهذا هو الفقه.

ثم إن التكاليف منها بدني، ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد, وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر, والحِجاجُ عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام.

ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلومُ اللسانية, لأنه متوقِّف عليها, وهي أصناف, فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الآداب حسبما نتكلم عليها.

وهذه العلوم النقلية كلُّها مختصة بالملة الإسلامية وأهلِها, وإن كانت كلُّ ملةٍ على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم شرعية مُنزَّلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلِّغ لها, وأما على الخصوص فمُبَايِنةٌ لجميع الملل, لأنها ناسخة لها, وكلُّ ما قبلها من علوم الملل فمهجورة, والنظرُ فيها محظور, فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن, قال ﷺ: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل علينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد", ورأى النبي ﷺ في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه, ثم قال: "ألم آتِكم بها بيضاءَ نقية؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي".

(1801) وفي نسخة أخرى: ويعمل.



ثم إن هذه العلوم الشرعية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه, وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها, وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق, وكان لكل فنٍ رجالٌ يُرجَع إليهم فيه, وأوضاعٌ يستفاد منها التعليم. واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعديد هذه الفنون.

وقد كسدت لهذا العهدِ أسواقُ العلم بالمغرب, لتناقُصِ العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم كما قدمناه في الفصل قبله, وما أدري ما فعل الله بالمشرق, والظن به نفاق العلم فيه واتصالُ التعليم في العلوم وفي سائر الصنائع الضرورية والكمالية, لكثرة عمرانه والحضارة ووجود الإعانة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقُهم, والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد وبيده التوفيق والإعانة)[(1802)].

قلت: ثم قد يُزاد على بيان أنَّ الأصول من العلوم الشرعية فيقال: (وهو للفقه كأصول النحو[(1803)] للنحو, وعلوم الحديث[(1804)] للحديث)[(1805)].

وهذا أيضا كما يقال في المنطق: إنه للعقل كالنحو للسان, كما قال الأخضري في أول السلم:

وبعدُ فالمنطقُ للجَنان ... نِسبتُه كالنحو للِّسانِ

أي: إن المنطق يعصم الجنان بمعنى العقل عن الخطأ في الفكر, كما أن النحو يعصم اللسان عن الخطأ في الكلام[(1806)].

وقد تقدم قولُ الشيخ محمد أبو زهرة: (إن مثل **علم أصول الفقه بالنسبة للفقه**, كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية, فهو ميزانٌ يَضبِط العقل, ويمنعه من الخطأ في الفكر, وكمثل علم النحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية, فهو ميزان يضبط القلمَ واللسانَ ويمنعهما من الخطأ, كذلك علم الأصول فهو ميزان بالنسبة للفقه يَضبط الفقيه,

---

(1802) المقدمة (ص 549 - 551)

(1803) قال السيوطي: (أصول النحو: علم يبحث فيه عن أدلة النحو الإجمالية من حيث هي أدلته, وكيفية الاستدلال بها, وحال المستدل). الاقتراح في علم أصول النحو (ص 5)

(1804) قال الشيخ نور الدين عتر: (أحسن تعريف لهذا العلم هو تعريف الإمام عز الدين بن جماعة حيث قال: "علم بقوانين يُعرَف بها أحوالُ السند والمتن"). منهج النقد في علوم الحديث (ص 32)

(1805) شرح الورقات لعبد الله الفوزان (ص 17)

(1806) حاشية الباجوري مع الأنبابي (ص 22 - 23) , وانظر: رفع الأعلام (ص 13 - 14)



ويمنعه من الخطأ في الاستنباط, ولأنه ميزانٌ فإنه يُتبين به الاستنباطُ الصحيح من الاستنباط الباطل, كما يُعرَف بالنحو الكلامُ الصحيح من الكلام غير الصحيح, وكما يُعرَف بالمنطق البرهان العلمي المنتِج من البرهان العلمي غير المنتج ... وهكذا)[1807].

وقال ابن تيمية: (إن علم الأصول كالميزان, والفقه كالموزون, فمن يشتغل بالأصول دون الفقه كمن عنده ميزان وليس عنده شيء يزنه به, ومن يشتغل بالفقه دون الأصول كمن عنده شيء يحتاج إلى وزن ولكن ليس عنده ما يزنه به)[1808].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : (اختلف في **نسبة الأصول إلى الفقه**:

فقيل: علم الأصول بمجرده كالميلق الذي يُختبَر به جَيِّدُ الذهبِ من رديئه، والفقه كالذهب، فالفقيه الذي لا أصولَ عنده ككاسب مالٍ لا يعرف حقيقته، ولا ما يدخر منه مما لا يدخر، والأصولي الذي لا فقه عنده كصاحب الميلق الذي لا ذهبَ عنده، فإنه لا يجد ما يختبره على ميلقه.

وقيل: الأصولي كالطبيب الذي لا عقار عنده، والفقيه كالعطار الذي عنده كلُّ عقار، ولكن لا يعرف ما يضر ولا ما ينفع.

وقيل: الأصولي كصانع السلاح، وهو جَبان لا يُحسِن القتالَ به[1809]، والفقيه كصاحب سلاح, ولكن لا يحسن إصلاحها إذا فسدت، ولا جماعها إذا صدعت)[1810].

(1807) أصول الفقه (ص 7 - 8)

(1808) مقدمة شعبان محمد إسماعيل لكتاب التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري 7/1

(1809) قلت: أذكرني هذا قولَ المتنبي:

وما تنفع الخيلُ الكرام ولا القنا ... إذا لم يكن فوق الكرامِ كرامُ

قال ابن الإفليلي في شرحه 264/2 : (قال: وما تنفع كرام الخيل، وصم الرماح، إذا لم يصرفها كرام لا ينكلون، وأبطال لا يجنبون) اهـ.

ثم رأيت العميدي يقول في "الإبانة" (ص 132) : (للسري بن عبد الرحمن بن عوف الأنصاري المدني من أبيات له:

وليست عتاق الخيل تنفع والقَنا ... إذا لم يكن فوق العتاق عتاق) اهـ.

قلت: ومن هذا قول الطغرائي في "لامية العجم" :

وعادةُ النَّصْلِ أن يُزهى بجوهره ... وليس يعمل إلا في يدي بطل

قال الدميري في شرحه (ص 105) : (المعنى: إن السيف عادته أن يكون زهوه بجوهره، ولكن ما المراد منه إلا القطع والمضاء في الضريبة، ولا يكون ذلك منه إلا إذا كان في يدي بطل، يضرب به، ويصيب الكلى والمفاصل) اهـ. (ز)

(1810) البحر المحيط 22/1

(أيهما المقدَّمُ في التحصيل الأصول أم الفقه ؟)

قال ابن حمدان في "صفة الفتوى" : (وقد أوجب ابنُ عقيل وغيرُه تقديمَ معرفتِه على الفروع, ولهذا ذكره القاضي وابنُ أبي موسى وابنُ البنا وأبو بكر عبد العزيز في أوائل كتبهم الفروعية)[1811].

قلت: وعبارة الآمدي في أول "منتهى السول" قد تُفْهِم هذا, فإنه قال: (لما كان العلم بالأمور الشرعية والأحكام الفقهية من أجَلِّ المطالب وأشرف المواهب, لما يتعلق بها من مصالح المكلَّفين وصلاح أمورهم في الدنيا والدين, وكانت مما يتوقف معرفتها على الطرق الموصلة إليها, والأدلة الدالة عليها, وجب أوَّلًا النظرُ في تحقيق مداركها وتنقيح مسالكها)[1812].

ومثلها عبارة أبي بكر القفال الشاشي في كتابه "الأصول" : (اعلم أن النص على حكم كل حادثة عينا معدوم، وأن للأحكام أصولا وفروعا، وأن الفروع لا تدرك إلا بأصولها، وأن النتائج لا تعرف حقائقها إلا بعد تحصيل العلم بمقدماتها، فحق أن يبدأ بالإبانة عن الأصول لتكون سببا إلى معرفة الفروع)[1813].

ونحوها أيضا عبارة الجويني في "مغيث الخلق" : (من أراد الخوضَ في الفروع من غير إتقانٍ للأصول, فهو كناقل ألفاظ وحامل أسفار)[1814], وإن كانت تفهم الأولوية لا الوجوب, ولعله مراد من قال بالوجوب, ويحمل الوجوب عندئذ على الوجوب الصناعي لا التكليفي الشرعي.

قال ابن حمدان: (لكن القاضي أوجب تقديمَ الفروع, لتحصُلَ الدربة والملكة, وهو أولى إن شاء الله تعالى)[1815].

وهذه عبارة القاضي أبي يعلى في كتاب "العدة" : (ولا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النظر في الفروع؛ لأن من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها, لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يقصد بالكلام إليها،

(1811) صفة الفتوى (ص 14)

(1812) منتهى السول في علم الأصول (ص 6)

(1813) البحر المحيط للزركشي 22/1

(1814) مغيث الخلق (ص 34)

(1815) صفة الفتوى (ص 15)

ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلام دون الفروع مقصرا في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها)[1816].

وقال ابن تيمية: (تقديم معرفته أولى عند ابن عقيل وغيرِه لبناء الفروع عليها, وعند القاضي تقديمُ الفروع أولى, لأنها الثمرة المرادة من الأصول)[1817].

وقال ابن النجار في "شرح مختصر التحرير" : ("والأولى" وقيل: يجب "تقديمها" أي تقديم تعلم أصول الفقه "عليه" أي على تعلم الفقه، ليتمكن بمعرفة الأصول إلى استفادة معرفة الفروع)[1818].

قلت: وقد يُؤخذ مِن قولِ مَن عَلَّلَ استمدادَ الأصول من الفقه بالاحتياج للتمثيل بغرض الإيضاح – كما سيجيء في محله - أنَّ تحصيل الفقه ينبغي أن يُقدَّم على تحصيل الأصول, لأنه أعون على ذلك, فتؤخذ فروع الفقه مسلَّمة أوَّلًا, ثم بعد ذلك يشرع في فن الأصول, ومع مزاولة علم الأصول يكتسب قدرة على إناطة الفروع الفقهية بأصولها الكلية, ولعل هذا هو وجه تجريد مختصرات الفقه من الأدلة, لأن تحصيل الفقه إذا كان متقدِّما على تحصيل الأصول, يصير إيراد الأدلة في الفقه من ضروب العبث, إذ الطالب عندئذ خالي الذهن عن آلة النظر في الأدلة, وهي علم أصول الفقه, تأمل.

ثم لا يخفاك أن المراد بتحصيل الفقه هنا مطالعة مسائل الفروع وفهمها وحفظها, وليس المراد تحصيل مكلة الاستنباط المعبر عنها بالاجتهاد, وهي الفقه حقا, إذ تلك تحصل بعد النظر في الأصول, والاستكثار من التفريع, واستكمال سائر شروط الاجتهاد المذكورة في محلها من كتب الأصول, فافهم.

ثم رأيت ساجقلي زاده في "ترتيب العلوم" يقرر نحوا من هذا, حيث قال: (ويستمد فن الأصول من معرفة نفس الأحكام الشرعية الفرعية العملية يستمد منها للتمثيل والتوضيح. وأما معرفة تلك الأحكام الشرعية العملية بالأدلة فهي تتوقف على تحصيل هذا الفن, فمن أراد الاشتغال بمثل الهداية وفي شرح صدر الشريعة للوقاية فلا ينبغي له أن يشتغل به إلا بعد تحصيل هذا الفن.

(1816) العدة في أصول الفقه 70/1

(1817) المسودة (ص 571)

(1818) شرح الكوكب المنير 47/1 - 48



وبالجملة ينبغي أن يشرع طالب هذا الفن في مختصر القدوري وفي سائر ما يستمد منه قبل تحصيل هذا الفن, ثم بعد تحصيل هذا الفن يشرع في الهداية وفي شرح صدر الشريعة, وهذا صراط مستقيم)[1819].

قلت: ثم تمام القسمة العقلية يقتضي قولا ثالثا, وهو أن يكون الشروع في الأصول مقارنا للشروع في الفقه, لا قبله ولا بعده.

والميلُ إلى تقديم الفقه, وهو الذي عَهِدنا عليه مشايخنا وعلماءنا في تلقينهم للعلوم, إذ تصور مسائل الفقه وفهمها لا يتوقف على الأصول, لأن الذي يتوقف على الأصول إنما هو معرفة وجه لزومها للأدلة التفصيلية, وهذا لا ينكشف تمام الانكشاف إلا بعد طول باع في الأصول وغيره من علوم الوسائل, ولو أخر الطالب تحصيل الفروع إلى فراغه من ذلك لمكث وقتا طويلا من غير دراية بمسائل الفقه, وهذا مستنكر, ثم إنه يُفوِّت عليه تحصيلَ الفرض العيني من تلك الأحكام المتعلقة بأفعاله التي لا ينفك عنها بالليل والنهار, وذاك الوجوب ليس مشروطا بمعرفة الدليل, لأن الله تعالى يقول: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}. والله تعالى أعلم وأحكم.

(1819) ترتيب العلوم (ص 156 - 157)



[5]

المبدأ الخامس: الثمرة

قال الشيخ أحمد زروق في "قواعده" : (العلم بفائدة الشيء ونتيجتِه باعِثٌ على التهمُّم به والأخذِ في طلبه, لتعلُّقِ النفس بما يفيده إن وافقها، وإلا فعلى العكس)[1820].

وقال السعد في "شرح الشمسية" : (ذكر صاحب "إيساغوجي" في آخر كتابه أنه يُذكر في العلم غايتُه, لئلا يكون النظرُ عبثا, ومنفعتُه, ليَنشط الناظرُ على الإقدام فيه)[1821].

وقال في "شرح المقاصد" : (يُصَدَّرُ العلمُ بذكر غايته, ليعلم أنه هل يوافق غرضَه أم لا, ولئلا يكون نظرُه عبثا أو ضلالا, ومنفعتِه, ليزداد طالبه جدا ونشاطا)[1822].

وقال الشيخ علي الصالحي: (إنما وجب تقديمُ التصديق بفائدة العلم دفعا للعبث, فإنَّ الطالب إن لم يَعتقد فيه فائدةً أصلا لم يُتصوَّر منه الشروعُ فيه قطعا, وإن اعتقد فيه فائدةً غيرَ فائدتِه أمكنه الشروعُ فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدتُه, وربما لم تكن موافِقةً لغرضه, فيُعَدُّ سعيُه في تحصيله عبثا عُرْفا, ولتزداد رغبتُه فيه إذا كان ذلك العلم مُهِمًّا للطالب بسبب فائدته التي عرفها, فيوفيه حقَّه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة كذا في شرح المواقف)[1823].

وقال صاحب "المبادئ النصرية" : (لا بد أن يَعرِف القاصدُ لتحصيل علمٍ ما فائدتَه, ويصدق بها, ليزداد جدا ونشاطا, حتى لا يُعرِضَ عنه بعد الشروع فيه, فلو شرع فيه مع الجهل بالفائدة لم يكن الشروعُ على بصيرة, وأن يَعرِفَ غايته لتوكيد ما حصل بمعرفة الفائدة, كما أنَّ التصديق بالموضوعية لتوكيد البصيرة الحاصلة بالتعريف)[1824].

(1820) قواعد التصوف (ص 35 - 36)

(1821) شرح الشمسية (ص 95)

(1822) شرح المقاصد 11/1

(1823) تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر (ص 5)

(1824) المبادئ النصرية (ص 8 - 9)

قال: (والفرق بين الفائدة والغاية: أنَّ ما يترتب على الشيء إن كان مما يتشوقه الكل طبعا فالفائدة, وإلا فالغاية, كما يؤخذ من "المقاصد")[1825].

قلت: هذه عبارة السعد أولَ "المقاصد" : (وغايته: ما يتأدى إليه الشيء ويترتب عليه, يسمى من هذه الحيثية غاية, ومن حيث يطلب بالفعل غرضا, ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة)[1826].

وفي شرح التهذيب[1827] وشرح إشراق الحكمة[1828] أن المراد بالغرض هو العلة الغائية، فإنَّ ما يترتب على فعلٍ يسمى فائدة ومنفعة وغاية, فإنْ كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية، وذِكْرُ المنفعة إنما يجب إن وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث، وإلا فلا. وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرضَ الباعث[1829].

وقال السعد في حاشيته على الشرح العضدي: (الفائدة: اسمٌ للغاية من حيث حصولُها من الفعل, والغرض: اسمٌ لها من حيث كونها مقصودة للفاعل, فربما لا يتوافقان, كما إذا حاول الاحتراز عن الخطأ في الفكر واشتغل بعلم النحو)[1830].

وعليه فالفرق بين الغرض والفائدة حاصل بالاعتبار لا بالحقيقة, ولهذا قال الزركشي: (أما الفائدة: فهي الغاية الموصلة للأمور المهمة، وللسبب الغائي اعتباران: أول الفكر، ويسمى الباعث, ومنتهاه, وهو آخر العمل، ويسمى الفائدة)[1831].

قال الإسنوي: (إن السبب على أربعة أقسام: قابلي ويعبر عنه بالمادي، وصوري، وفاعلي، وغائي.

(1825) المبادئ النصرية (ص 9)

(1826) شرح المقاصد 10/1 - 11

(1827) شرح التهذيب لجلال الدين محمد بن أسعد الدواني الصديقي الشافعي (- 907 ه)، طبع في لكناو 1293 ه. معجم المطبوعات العربية، 892. (هامش كشاف اصطلاحات الفنون)

(1828) شرح إشراق الحكمة. الأرجح أنه شرح حكمة الإشراق لقطب الدين محمد بن مسعود بن مصلح الدين الفارسي (- 710 ه)، أسماء الكتب 87. (هامش كشاف اصطلاحات الفنون)

(1829) كشاف اصطلاحات الفنون 14/1

(1830) حاشية السعد على الشرح العضدي 45/1

(1831) البحر المحيط 44/1

وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير, فإن مادته الخشب, وفاعله النجار, وصورته الانسطاح, وغايته الاضطجاع عليه.

وإنما سميت الثلاثة الأولى أسبابا لتأثيرها في الاضطجاع, وسمي الرابع وهو الغائي سببا لأنه الباعث على ذلك، فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حَمَله ذلك على العمل, وهو معنى قولهم: **"أولُ الفكر آخِرُ العمل"**, ومعنى قولهم: العلة الغائية علة العلل الثلاث في الأذهان, ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان، أي: في الخارج)[1832].

قال ابن عرفة: (كل عاقل لا يفعل أمرا حتى يتأمل عاقبته, وهو العلة الغائية, ولذلك قال الحكماء: "أول الفكرة آخِرُ العمل")[1833].

قال بعضهم: (مَثَلُ هذا: رجلٌ قال: "إنِّي صانع لنفسي كِنًّا", فوقعت فكرته على السقف، ثمَّ انحدر فعَلِم أن السقف لا يكون إلا على حائط، وأن الحائط لا يقوم إلا على أُسٍّ، وأنَّ الأُسَّ لا يقوم إلا على أصلٍ، ثمَّ ابتدأ في العمل بالأصل، ثمَّ بالأسِّ، ثمَّ بالحائط، ثمَّ بالسقف, فكان ابتداءُ تفكُّرِه آخرَ عملِه وآخرُ عمله بدءَ فكرته)[1834].

وقال بعض شراح رسالة الوضع للعضد: (الفائدة في العرف هي: المصلحة المترتبة على الفعل من حيث هي ثمرته ونتيجته, وتلك المصلحة من حيث إنها مترتبة على طرف الفعل أي ملاصقة لطرفه ونهايته - وذلك كماء البئر مثلا فإنه ملاصق لآخر الحفر - تسمى غاية له, ومن حيث إنها مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضا, والغرض في الأصل معناه القصد, فالمصلحة لَمَّا كانت مقصودة للفاعل من الفعل ناسب تسميتها به, ومن حيث إنها باعثة للفاعل على الإقدام على الفعل وصدور الفعل لأجلها تسمى علة غائية وعلة باعثة أيضا.

وحاصله أن العلة الغائية هي التي تَحمِل على العمل ويتقدم تصورُها ذهنا ويتأخر وجودُها عنه في الخارج, كالجلوس على السرير, فإن تصوره ذهنا مقدَّم على عمل السرير, ويتأخر الجلوس عليه في الخارج, قال بعضهم:

نعم ما قال سادات الأول ... أول الفكر آخر العمل

والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار, كما أن الغرض والعلة الغائية كذلك, فالأولان أعم من الأخيرين مطلقا, إذ ربما تترتب على الفعل فائدة لا تكون مقصودة

(1832) نهاية السول 305/1

(1833) تفسير ابن عرفة 41/2

(1834) أدب الكاتب (ص 8)

لفاعله ولا باعثة له عليه, وذلك كالحفر لأجل الماء فيوجد كنز, فقد تحقق في ذلك الأمران الأولان دون كل واحد من الأخيرين)[1835].

(فائدة علم الأصول)

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (لا بد في استنباط الأحكام من أصولها من وجهٍ قانوني يُفيدُ العلمَ بكيفية هذا الاستنباط, وهذا هو أصول الفقه, وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين, وهذا هو الفقه)[1836].

وقال الشوكاني في "إرشاد الفحول" : (وأما فائدة هذا العلم: فهي العلمُ بأحكام الله سبحانه أو الظن بها, ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف، كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقتضيا لمزيد عنايته به، وتوفر رغبته فيه, لأنها سبب الفوز بسعادة الدارين)[1837].

لكن قال البابرتي: (قال الشارحون: فائدة أصول الفقه معرفةُ أحكام الله - تعالى- التي يتوصل بها إلى السعادات في الدنيا, والدرجات في الأخرى. وليس بصحيح, فإن فائدته: معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها، لا معرفة الأحكام)[1838].

قلت: وهذا صحيح من حيث إن الفقه ليس ثمرة لازمة لعلم الأصول, إذ لا يلزم من تحصيل علم الأصول حصولُ الفقه, ولكن قصدُ من قال إن الفقه هو ثمرة الأصول, أن الأصول ليس علما مقصودا لذاته, وإنما هو آلة, والمقصود بالذات الفقهُ, وهو معرفة أحكام الله في أفعال المكلَّفين.

ولهذا فالأصل في المشتغِلِ بالأصول أن يكون قصدُه وغايته الفقه, واشتغاله بالأصول من باب الاشتغال بالشرط الذي يتوقف عليه مقصودُه, ومعلوم أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط.

والحاصل أن معرفة أحكام التكليف المعبر عنها بالفقه لا تتم على وجهٍ صحيح إلا بمراعاة قانون النظر الشرعي وهو أصول الفقه, ليسلم الناظر من الخطأ في فهمه واستنباطه.

(1835) إتقان الصنع في شرح رسالة الوضع (ص 4 - 5) , وانظر: شرح أبي الليث السمرقندي على الرسالة العضدية (ص 33 - 39)

(1836) المقدمة (ص 550)

(1837) إرشاد الفحول 24/1

(1838) الردود والنقود 110/1

ولهذا قال صاحب "مفتاح السعادة" : (الغرض من أصول الفقه: تحصيلُ **ملكةِ** استنباطِ الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الأربعة التفصيلية, أعني الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وفائدته: **استنباط** تلك الأحكام على وجه الصحة)[1839].

وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (الغاية المقصودة بالذات من علم الأصول الباحثِ عن الأدلة الشرعية, هي: تمكنُ الفقيه من النظر في تلك الأدلة الجزئية **على وجهٍ** يُوصِله إلى العلم بالأحكام الشرعية التي هي أحكامُ الله تعالى الكفيلةُ بمصالح العباد وسعادتِهم في الأولى والآخرة)[1840].

وقال ابن عاشور: (يُقصَد من علم الأصول ضبْطُ القواعد التي يستطيع العالم بها فَهْمَ أدلةِ الشريعة ليأخذَ منها الأحكام التفريعية)[1841].

ولذلك فأصول الفقه آلة الاجتهاد وشرطُه الذي يلزم مِن عدمِه عدمُه, قال ابن جزي: (إنه الآلة التي يتوصل بها للاجتهاد)[1842], ومَن ضيَّعَ الآلة فاته المقصود, قال الشهرستاني: (من لم يُحكِمِ الآلةَ والأداة لم يَصِل إلى تمام الصنعة)[1843].

ولهذا قال القرافي في "شرح المحصول" : (لو عَدِمَه مجتهدٌ لم يكن مجتهدًا قطعا)[1844].

وقال الجويني في "الغياثي" : (لا يرقى المرءُ إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن)[1845].

وقال الغزالي في "المنخول" : (لا بد من أصول الفقه, فلا استقلالَ للنظر دونه)[1846].

وقال ابن السمعاني في مقدمة "القواطع" : (مَن لم يَعرِفْ أصولَ معاني الفقه لم يَنْجُ من مواقع التقليد وعُدَّ من جملة العوام)[1847].

وقال ابن حمدان في "صفة الفتوى" : (من جَهِلَه كان حاكِيَ فقهٍ, وفرضُه التقليد)[1848].

(1839) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زاده 163/2

(1840) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 159)

(1841) أليس الصبح بقريب (ص 176)

(1842) تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص 435)

(1843) الملل والنحل 4/2

(1844) نفائس الأصول 100/1

(1845) الغياثي (ص 257)

(1846) المنخول (ص 573)

(1847) قواطع الأدلة 5/1

(1848) صفة الفتوى (ص 14)

وقال القرافي في "الإحكام" : (مَن لا يدري أصولَ الفقه يمتنع عليه الفتيا)[1849].

وقال في "الفروق" : (كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة رضي الله عنهم, ولم يكن عالما بأصول الفقه, حَرُمَ عليه القياسُ والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع, بل حَرُم عليه الاستنباطُ من نصوص الشارع, **لأنَّ الاستنباطَ فرعُ معرفةِ أصول الفقه**... كما أن إمامه لو فاته شرطُ أصولِ الفقه وحَفِظ النصوصَ واستوعبها, يصير مُحَدِّثا ناقلا فقط لا إماما مجتهدا)[1850].

قلت: وهذا الشرط هو أصلُ الشروط وأهمُّها.

قال الجويني في "البرهان" في شروط المفتي: (وعِلْمُ الأصول **أصلُ الباب**, حتى لا يقدِّم مؤخَّرا, ولا يؤخِّر مقدَّما, ويستبين مراتب الأدلة والحُجَج)[1851].

وقال ابن الوزير اليماني في كتابه "القواعد" في شرائط الاجتهاد: (الشرط الثاني: معرفة أصول الفقه, وهو رأسُها وعمودُها, بل أصلُها وأساسُها)[1852].

وقال الإسنوي: (إنه **العمدة في الاجتهاد**, وأهم ما يتوقف عليه من المواد, كما نصَّ عليه العلماءُ ووصفه به الأئمة الفضلاء)[1853].

وقال الشوكاني في شروط الاجتهاد: (أن يكون عالما بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تَمَسُّ الحاجةُ إليه، وعليه أن يُطَوِّلَ الباعَ فيه، ويَطَّلِعَ على مختصراته ومُطوَّلاته بما تبلغ إليه طاقته، فإنَّ هذا العلمَ هو عمادُ فسطاط[1854] الاجتهاد، وأساسُه الذي تقوم عليه أركانُ بنائِه، وعليه أيضا أن يَنظُر في كلِّ مسألةٍ من مسائله نظرا يوصله إلى ما هو الحقُّ فيها[1855]، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن صَعُب عليه

(1849) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص 243)

(1850) الفروق 545/2

(1851) كتاب الاجتهاد / التحقيق والبيان للأبياري 550/4

(1852) إرشاد النقاد للصنعاني (ص 133 - 134)

(1853) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص 43)

(1854) وقع في "بلوغ السول" (فسطاس) . قال في "تاج العروس" 336/16 : (الفسطاس: لغة في الفسطاط، نقله شيخنا عن التوشيح) اهـ . (ز)

(1855) ولهذا سمى كتابه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول". (ز)

الرد، وخبط فيه وخلط, قال الفخر الرازي في "المحصول" - وما أحسن ما قال - : إنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد علمُ أصول الفقه. انتهى)[1856].

وقال ابن بدران في أول شرحه لروضة الناظر: (إنني منذ بدايتي في طلب العلوم تميل نفسي إلى فن الأصول, لشعوري بعِظَم قدره, وظهور شرفه وفخره, وكيف لا, وهو قاعدةُ الأحكام الشرعية, وأساسُ الفتاوى الفرعية, التي بها صلاحُ المكلَّفين معاشا ومعادا, ولِيَقِيني بأنَّ المُشْتَغِلَ بفن الفروع وإن جَدَّ كلَّ الجد فيه وكان عاريا عن ذلك الفن لم تحصُلِ الثقةُ بنقله, ولم يُدرِكْ أسرارَ مسائلِه, لأنه رُوحُ أجسادِ الفروع, ولا ينكر ذلك إلا من لم يَذُقْ ثِمارَه, ولم يَقْتَفِ آثارَه, وإلا فأين للفرعي أن يُدرك استنباطَ أحكامٍ لما تجدَّد من الحوادث, وأنَّى له أن يَفْقَهَ مسالِكَ الاجتهاد)[1857].

(فائدة الأصول الاجتهاد)

ثم قد تقدم في كلام صاحب "مفتاح السعادة" أن الغرض من علم الأصول تحصيلُ **ملكة استنباط الأحكام** من أدلتها, وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: (الغرض الأصلي من معرفة علم الأصول هو تحصيلُ **مَلَكةِ استنباط الأحكام الفقهية** من أدلتها التفصيلية على وجهٍ معتدٍّ به شرعا)[1858].

قلت: وهذه الملكة هي المعبَّرُ عنها بالاجتهاد, ولهذا يقال: (غاية أصولِ الفقه: حصولُ أهلية الاجتهاد)[1859].

قال الغزالي في "المستصفى" : (يُقصَد بها - يعني الأصول - تذليلُ طرق الاجتهاد للمجتهدين)[1860].

وقال الشيخ محمد سعيد الباني: (سألت مرةً أستاذَنا العلامة الشيخ عبد الحكيم الأفغاني[1861] - نوَّر اللهُ ضريحَه - حينما كنت أتلقى منه أصولَ الفقه, عن فائدة هذا العلم, فأجابني على البداهة: إنَّ فائدته الاجتهاد)[1862].

(1856) إرشاد الفحول 209/2 , وانظر: بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 135)

(1857) نزهة الخاطر العاطر 17/1

(1858) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 6)

(1859) التقرير والتحبير 38/1

(1860) المستصفى (ص 342)

(1861) قال الزركلي في "الأعلام" 283/3 : (عبد الحكيم الأفغاني القندهاري: فقيه حنفي ورع، من الزهاد. سكن دمشق وتوفي بها. كان يأكل من عمله، ولا يقبل من أحد شيئا. وعرف الناس فضلَه فأقبلوا على تلقي الفقه والحديث عنه.

ولهذا قال ابن عاشور: (غَلْقُ بابِ الاجتهاد وتحجيرُ النظر حطَّ من قيمة علم الأصول عند طالبيه, فأُودِع زوايا الإهمال وأصبح كلماتٍ تُقال, وبذلك قَلَّ تدريسُه. ولقد أتى زمنٌ على جامع الزيتونة ودروسُ الأصول تتضاءل فيه, فيلوح منها تارة مثل درس "المحلي على الجوامع" قام به الشيخ الطاهر ابن عاشور, ودرس "العضد على مختصر ابن الحاجب"(1863) قام به الشيخ سالم بوحاجب سنة 1309, لولا أن قيض الله لهذا العلم الشيخ محمد العزيز بوعتور الوزير الأكبر فجعل الأصولَ مادة الدرس في مواد مناظرة التدريس من الطبقة الثانية بالأمر العلي المؤرخ في 18 ذي القعدة سنة 1309, قصدا إلى صرف عناية الناس إليه, فانتعش بذلك علمُ الأصول في جامع الزيتونة بعد أن ذوت زهرته)(1864).

وقد رأيت ابن بدران أيضا يشير إلى تضاؤل الاشتغال بهذا الفن, فقد قال في مقدمة شرحه لكتاب "الروضة" : (لَمَّا لم أجِدْ لي سميرا في هذا الفن, تعللت بمنادمته وحيدا, لتقلُّصِ ظِلِّ العلوم في تلك الديار, وسريان اعتقاد كثيرٍ من أهل العلم إلى أنه السبيلُ إلى الرقي لرتبة الاجتهاد, واعتقادهم أن تلك الرتبة امتنع الوصولُ إليها منذ أعصار, فمن قال بجوازها أتى شيئا فَرِيًّا, وعُدَّ من المبتدعة)(1865).

قلت: ثم من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد, فهو بحاجة أيضا إلى معرفة هذا العلم, والإلمام بقواعده, حتى يعرفَ مآخِذَ أقوالِ الأئمة, وأساسَ مذاهبهم, وقد يستطيع المقارنة والترجيح بين هذه الأقوال, وتخريجَ الأحكام على ضوء مناهج الأئمة التي اتبعوها في تقرير الأحكام واستنباطها(1866).

قال الشيخ محمد الخضري: (هناك فريق من طلاب الأحكام الشرعية لم يصلوا إلى درجة المجتهدين ولم ينحطوا إلى درجة العامة, وهؤلاء يكتفون بتلقي الأحكام عن الأئمة, لكن ليس

له شروح وحواش تدل على علم وتحقيق، منها "كشف الحقائق – ط" شرح به "الكنز" في فقه الحنفية، جزآن، و"شرح الشاطبية" و"حاشية على شرح البخاري", وحواش وتعليقات على "الهداية" وعلى "حاشية ابن عابدين", و"شرح المنار", وحاشية على "تفسير النسفي"). توفي سنة 1326 .

(1862) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق (ص 141 - 145)

(1863) وقد قال حاجي خليفة في شأن الشرح العضدي على ابن الحاجب: (لا يَتِمُّ تعاطيه إلا لمن كان له قريحةٌ صحيحة، وسليقة سليمة). كشف الظنون 1853/2 . (ز)

(1864) أليس الصبح بقريب (ص 177)

(1865) نزهة الخاطر العاطر 17/1 - 18

(1866) الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان (ص 13)



من درجتهم أن يأخذوها قضيةً مسلمة, بل يحبون أن يعرفوا من أين أخذ الأئمة هذه الأحكام, وكيف وصلوا إلى استنباطها, وهؤلاء يلزمهم أن يكونوا على علمٍ من أصول الفقه حتى يمكنهم أن يعلموا مآخذ المجتهدين ومداركهم, فإذا عرضت لهم مسألةٌ لم ينص عليها أئمتهم, أمكنهم أن يجيبوا عنها تخريجا على تلك القواعد, وإذا روي عن الأئمة رأيان في المسألة أمكنهم أن يختاروا الرأي الذي على قواعد الإمام.

من هذا يتبين أن أصول الفقه من العلوم الضرورية لكل مجتهد, وكل مفت, وكل طالب يهمه أن يعرف كيف استُنبطت الأحكام, وإنما الذي لا يحتاج إليه هم العامة الذين يكفيهم أن تنقل الأقوال ولا يطالبون بدليل أو برهان)[1867].

وقد ذكر الشيخ حسنين محمد مخلوف (طعْنَ بعضِهم بأن علم الأصول لا فائدة فيه إلا للمجتهد وقد فُقِد الآن), ثم قال: (إن منشأه عدمُ الفهم, وقصور النظر, كيف وقواعدُ الأصول لا تزال باقية محفوظة مدونة في بطون الكتب ينتفع بها الخلافي وغيرُه من أهل الطبقات المذكورة, ويعتمدون عليها في تعرف أحكام الحوادث والواقعات على الوجه الأتم الأكمل, بل كل طبقات الفقهاء الذين يزاولون علمَ الفقه لمعرفة الأحكام الشرعية على وجهٍ مُعتدٍّ به لا بد لهم من معرفة علم الأصول, على أنَّ تقاعُدَ الهمم وتقاصُر الأذهان عن فهم العلم واستثماره لا يقضي بإبطال فائدته وتعطيل دلالته, وكم من العلوم قد تقاعد الناسُ عن الاشتغال بها على الوجه المطلوب, وأعرضوا عن استثمارها والعمل بأحكامها حتى بعدوا عن فوائدها المترتبة عليها علما وعملا, فهل ذلك يقضي بعدم فائدتها أو ترك الاشتغال بها, وغيرُ خافٍ أنَّ مَن أتقن الأصول وعرف نسبته إلى أحكام الفقه وأنها كنسبة الأدلة التفصيلية إليها, وعرف نسبته أيضا إلى تلك الأدلة وأنها كنسبة وجوه الدلالة وشروط الإنتاج إلى أقيسة المنطق, وطالع مسائل الفقه مستندا إلى وجوه دلالتها, وجد من نفسه فرقا عظيما بينه وبين من يطالع أحكامَ الشريعة مجرَّدة عن مآخذها من كتاب أو سنة وما يعرض لها من وجوه الدلالة, كما يوجد هذا الفرق بين من يقلد في عقائد الدين ومن يعرفها بأدلتها ودفع الشبه عنها, وهذه لمن يقدرها ويعمل بها فائدة وأي فائدة, إذ بها يخرج المكلف عن التقليد في الفروع إلى معرفة الفقه بأدلته. قال: ولعل هذا القائل اغتر بقولهم فائدة علم الأصول هي معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بطريق الاجتهاد, ففَهِمَ أنه لا فائدةَ له إلا ذلك, ولم يَدْرِ أن الفائدة التي يذكرها المؤلفون في أوائل الكتب لأي علم إنما هي الفائدة الخاصة به المترتبة عليه,

(1867) أصول الفقه لمحمد الخضري (ص 19 - 20)

لا ما لا يترتب إلا هي, ألا ترى أن فائدة النحو كما ذكروا صون اللسان عن الخطأ في الكلام, مع أنَّ استفادة المعاني من التركيب على وجهٍ صحيح مما يترتب عليه, وكذا الحال فيما يُذكر من فوائد العلوم الأخرى, فإنهم يقتصرون فيها على ما هو أخصُّ بها ويتركون ما يستتبعه كلُّ علم من الفوائد الجمة التي قد تشترك مع علم آخر, على أن من الأصوليين من صرح بأن فائدة الأصول أعمُّ من ذلك, وهي الإقدار على الاستنباط والمعتبر منه ما كان مع شروط الاجتهاد أو معرفة الأحكام الشرعية بالدلائل أو معرفة كيفية استنباطها اهـ وبالجملة مثل ما يذكر من فوائد العلوم وما يترك منها مثل فوائد النبات والشجر, فإن الشجر يغرس للثمر, مع أن فوائده الأخرى لا تكاد تنحصر, وكل من ذاق طعم العلم واتصف به حقَّ الاتصاف يَعرف عمومَ منافعه كما يعرف أنَّ القوة الحاصلة من إتقان أيِّ علم كما تُعِدُّ النفسَ لمعرفة فوائده وترتيب مباديه, كذلك تهيء القوة المفكرة للخوض فيما يشاركه في ناحية أو يدانيه في مرتبة)[1868].

(فائدة) : قال ابن عاشور: (تنقسم العلوم من جهة ثمرتها إلى قسمين:

أولهما: ما تنشأ عنه ثمرة هي من نوع موضوعات مسائله لكنها تخالفها باختلاف الاعتبار, كعلم النحو, فإن الثمرة التي تجتنى منه هي من نوع موضوعاته التي يبحث عن عوارضها الذاتية, أعني أنها ثمرة لفظية محضة.

وثانيهما: ما يبحث عن أشياء لا لذاتها, بل لاستنتاج نتائج عنها, مثل علم التاريخ الباحث عن أحوال الأمم وأسباب صعودها وهبوطها, لا ليكون ذلك في ذهن مزاوله, بل لحصول غايتها, وهو عقل التجربة وتجنب المضار والسعي للمنافع, ومثل الفلسفة الباحثة عن الدقائق الفكرية في كل عصر, فإن لها تأثيرا في إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصفودة, والحكم الأعلى على عموم العلوم, وهاته النتيجه لا تقرأ في الفلسفة, ولكنها يعتادها الذهن في ضمن ممارسته لمغلقات المعلومات. ومثل هذين علم البلاغة الذي يضل فيه كثير يتوهم أنا نعلم التلميذ البلاغة بمعنى نضع له قاعدة يصير بها بليغا, حتى إذا أيسوا من ذلك هجروا هذا العلم, وجميع العلوم البرهانية النظرية, نحو: الهندسة النظرية, وبراهين المنطق, وأصول الفقه أي: فلسفة الاستنباط, تفيد هذا من إحدى جهتيها وإن كانت تفيد غايات علومها من حيث إنها براهين على الإطلاق)[1869].

(1868) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 150 - 151)

(1869) أليس الصبح بقريب (ص 151)

(تنبيهان) :

(الأول : تنبيه على العناية بمقاصد العلوم وغاياتها وعدم الغفلة عنها) :

قال ابن عاشور في أسباب تأخر التعليم: (السبب السابع: إهمال التمرين والعمل بالمعلومات كما هو الغاية من كل علم, ولهذا نرى بالجامع بتونس وفي كثيرٍ من بلاد الإسلام علوما تدرس وكتبا تختم, ولا نرى فيمن نحادث أو نجالس فصيحَ لسان أو بليغ بيان, مع احتياجنا إلى إحياء اللغة العربية لتفي بالحاجات المدنية الواسعة, لأن سعة التمدن تقتضي سعة اللغة بالضرورة كما سنبين في العلوم.

يقرأ الناسُ علمَ البلاغة, وعلم الأصول, وعلم النحو, فلا نرى من يتجنب اللَّحْن في قوله ودَرْسه, ولا من يشعر بالمقاصد البلاغية فينطق بها أو يفهمها, ولا من يُرَجِّح في مسائل الخلاف, وما سببُ ذلك إلا أنهم إنما حصَّلوا ألفاظا متحجرة اصطلحوا أن يسموها علما, وهم يدرسونها وما يشعرون بعنوانها وغايتها والقصد منها)[1870].

وقال أيضا: (لو كان الناس أحسنوا اختيارَ التآليف ونظروا في عوائق التحصيل, فاستدركوا ناقصا وأصلحوا مختلا, لما كان التلميذ يقرأ النحو طول زمانه وهو عاجز عن التكلم بكلام معرب, ولا كان يقرأ الأصولَ وهو يومَ يَختِم "المحلي" لا يحسن ترجيحَ رأيٍ بله استنباط حكم, وشتان بين من يتعلم ليَعلم ومن يتعلم ليقول ويهرج)[1871].

(التنبيه الثاني) : قال حلولو في "شرح جمع الجوامع" : (هذا العِلْم إنما سمي بأصول الفقه, لأنَّ الفقهَ مبنيٌّ عليه, وعلى هذا: كلُّ مسألةٍ مرسومة فيه لا يَنبني عليها فقهٌ, ولا تكون عونا فيه, فوَضْعُها في أصول الفقه عارية, كمسألة أمر المعدوم ونحوها مما يقع التنبيهُ عليه في محله إن شاء الله, ونحوُ هذا الكلامِ للشيخ أبي إسحاق الشاطبي)[1872].

قلت: وهذا كلامُ الشاطبي في المقدمة الرابعة من كتاب "الموافقات" : (كل مسألةٍ مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك[1873], فوضعُها في أصول الفقه عارية.

(1870) أليس الصبح بقريب (ص 112 - 113)

(1871) السابق (ص 114)

(1872) الضياء اللامع 132/1

(1873) قال دراز: أي: بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد اهـ.

والذي يوضح ذلك **أنَّ هذا العلم لم يَختصَّ بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مُفِيدًا له،** ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفِدْ ذلك؛ فليس بأصلٍ له، ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انبنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أدَّى ذلك إلى أن يكون سائرُ العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس كلُّ ما يَفتقِر إليه الفقهُ يُعَد من أصوله[1874]، وإنما **اللازمُ أن كلَّ أصلٍ يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقهٌ فليس بأصلٍ له)**[1875].

قلت: وذلك أن علم الأصول علم آلي لا يقصد لذاته وإنما لما هو آلة له, فلا ينبغي الزيادة فيه على ما يحقق الغرض من كونه وسيلة, وأما التوسع والبسط فينبغي أن يكون محله العلوم المقصودة.

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين:

علوم مقصودة بالذات, كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام, وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة.

وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم, كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات, وكالمنطق للفلسفة, وربما كان آلةً لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقةِ المتأخرين.

فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرجَ في توسعةِ الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار, فإنَّ ذلك يزيد طالبَها تمكُّنا في مَلَكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة, وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها, فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط, ولا يوسع فيها الكلام, ولا تفرع المسائل, لأن ذلك مخرجٌ لها عن المقصود, إذ المقصودُ منها ما هي آلةٌ له لا غير, فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود, وصار الاشتغال بها لغوا, مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها, وربما يكون ذلك

(1874) ولهذا قال ابن عاشور: (نشأت في هذا العلم (يعني أصول الفقه) أسبابٌ توجب اختلالا في تعاطيه, وهي: الأول: توسيعُ العلم بإدخال ما لا يُحتاج إليه فيه, حيث قصدوا منه أن يكون علمَ آلاتِ الاجتهاد, فأرادوا أن يُضمنوه كلَّ ما يَحتاج إليه المجتهد, فاختلط بالمنطق, واللغة, والنحو, والكلام, قال ابن الحاجب: "وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام", وأكثرَ الغزاليُّ في المستصفى من هذا, وتابعه عليه ابنُ الحاجب, فخص قسما من مختصره الأصلي بالمنطق تبعا للمستصفى. وذكروا معاني الحروف, والاشتقاق, والوضع, والترادف, والدلالة, والمنطق, وغيرها, وذلك مما يمل متعاطي هذا العلم, وهو عملٌ غيرُ محمودٍ في الصناعة). أليس الصبح بقريب (ص 177)

(1875) الموافقات 37/1

عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها, مع أنَّ شأنها أهم, والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة, فيكون الاشتغالُ بهذه العلوم الآلية تضييعا للعمر وشغلا بما لا يعني, وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه, لأنهم أوسعوا دائرةَ الكلام فيها, وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة, وصيَّرها من المقاصد, وربما يقع فيها أنظارٌ لا حاجة بها في العلوم المقصودة, فهي من نوع اللغو, وهي أيضا مُضِرَّة بالمتعلمين على الإطلاق, لأنَّ المتعلمين اهتمامُهم بالعلوم المقصودة أكثرُ من اهتمامهم بوسائلها, فإذا قطعوا العمرَ في تحصيل الوسائل, فمتى يظفرون بالمقاصد؟ فلهذا يجب على المعلِّمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها ويُنبهوا المتعلِّمَ على الغرض منها, ويقفوا به عنده, فمن نزعت به همتُه بعد ذلك إلى شيءٍ من التوغُّل فليرق له ما شاء من المراقي صعبا أو سهلا, وكلٌّ ميسَّرٌ لما خلق له)[1876].

قلت: وبعد, فقد عرفنا غاية الأصول وهي الفقه, وأما غاية الفقه فهي العمل وفق الأحكام الشرعية المقرَّرة فيه, قال في "مفتاح السعادة" : (وفائدته (يعني علم الفقه): حصولُ العمل به على الوجه المشروع, والغرض منه: تحصيلُ ملكةِ الاقتدار على الأعمال الشرعية)[1877].

وعلى هذا فإن غاية الأصول القريبة: تحصيل القدرة على معرفة أحكام الشريعة في أفعال المكلَّفين من الأدلة, والغاية البعيدة: التحققُ بالأفعال التي تقتضيها أحكامُ الشريعة تحصيلا وتركا, فثمرةُ الأصولِ الفقهُ, وثمرة الفقهِ العملُ, فالأصول والفقه كلاهما خادمٌ للمقصود من الوجود, وهو عبادة الحي القيوم ﷻ {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}.

وبعد كتابتي لهذا رأيت ابنَ النجار في "شرح مختصر التحرير" يجمع في بيان الغاية من علم الأصول بين معرفة الأحكام الشرعية المعبَّرِ عنها بالفقه, والعملِ بتلك الأحكام, فقال رحمه الله: ("وغايتها" أي: غاية معرفة أصول الفقه، إذا صار المشتغل بها قادرا على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها: "معرفة أحكام الله تعالى، والعمل بها" أي: بالأحكام الشرعية, لأنَّ ذلك مُوصِلٌ إلى العلم، وبالعلم يتمكن المتصف به من العملِ الموصل إلى خيرَي الدنيا والآخرة)[1878].

(1876) المقدمة (ص 738 - 739)

(1877) مفتاح السعادة 173/2

(1878) شرح الكوكب المنير 46/1

وقال الأمير الصنعاني: (الغرض المطلوب من هذه الأبحاث (يعني أبحاث علم الأصول) هو الوصولُ إلى عبادة الله عز وجل على الوجه المرضي, والله أعلم)[1879].

وعلى هذا فمنتهى الغاية من هذا العلم هو ما تتحقق به السعادة, وهو عبادة الله تعالى التي لأجلها خلق الخلق.

قال النووي: (قال الله تعالى العظيم العزيز الحكيم: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ}, وهذا نصٌّ في أن العباد خُلِقوا للعبادة ولعمل الآخرة والإعراضِ عن الدنيا بالزَّهادة)[1880].

وقال ابن رجب: (قوله ﷺ : "حتى يعبد الله وحده لا شريك له": هذا هو المقصود الأعظم من بعثته ﷺ, بل من بعثة الرسل من قبله, كما قال تعالى : {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}, وقال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}, بل هذا هو المقصود من خلق الخلق وإيجادهم كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}, فما خلقهم إلا ليأمرهم بعبادته)[1881].

وقال ابن القيم في "مدارج السالكين" : (قال تعالى {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ} أي: لغير شيء ولا حكمة، ولا لعبادتي ومجازاتي لكم، وقد صرح تعالى بهذا في قوله {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}, فالعبادة هي الغاية التي خلق لها الجنَّ والإنسَ والخلائقَ كلَّها.

(حقيقة العبادة)

قال الله تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} أي: مهملا، قال الشافعي: لا يؤمر ولا ينهى[1882]، وقال غيرُه: لا يثاب ولا يعاقب، والصحيح الأمران، فإن الثواب والعقاب مترتبان على الأمر والنهي، والأمر والنهي طلب العبادة وإرادتها، و**حقيقة العبادة**: امتثالُهما. قال: فالله تعالى إنما خلق الخلق لعبادته الجامعة لكمال محبته مع الخضوع له والانقياد لأمره, فأصلُ العبادة: محبة الله، بل إفرادُه بالمحبة، وأن يكون الحبُّ كلُّه لله، فلا يحب معه سواه، وإنما

(1879) مزالق الأصوليين (ص 70)

(1880) مقدمة المجموع 2/1

(1881) الحكم الجديرة بالإذاعة (ص 12)

(1882) قال الشافعي في "الأم" 313/7 : (قال الله عز وجل: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}, فلم يختلف أهل العمل بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى).

يُحب لأجله وفيه، كما يحب أنبياءَه ورسلَه وملائكته وأولياءه، فمحبتنا لهم من تمام محبته، وليست محبةً معه، كمحبة من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحبه)[1883].

وقال في "روضة المحبين" : (وأما التعبد فهو غاية الحب وغاية الذل, يقال: عبَّده الحب أي ذلله, وطريق معبَّد بالأقدام أي: مذلل, وكذلك المحب قد ذلَّلَهُ الحبُّ ووطأه, ولا تصلح هذه المرتبةُ لأحدٍ غير الله عز وجل, ولا يغفر الله سبحانه لمن أشرك به في عبادته ويغفر ما دون ذلك لمن شاء, فمحبة العبودية هي أشرفُ أنواع المحبة, وهي خالصُ حق الله على عباده, وفي الصحيح عن معاذ أنه قال: كنت سائرا مع رسول الله, فقال: يا معاذ, فقلت: لبيك يا رسول الله وسعديك, قال: ثم سار ساعة ثم قال: يا معاذ, قلت: لبيك رسول الله وسعديك, ثم سار ساعة فقال: يا معاذ, قلت: لبيك رسول الله وسعديك, قال: أتدري ما حق الله على عباده, قلت: الله ورسوله أعلم, قال: حقه عليهم أن يعبدوه لا يشركوا به شيئا, أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك, أن لا يعذبهم بالنار.

وقد ذكر اللهُ - سبحانه - رسولَه بالعبودية في أشرف مقاماته, وهي مقامُ التحدي ومقام الإسراء ومقام الدعوة, فقال في التحدي: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ}, وقال في مقام الإسراء: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}, وقال في مقام الدعوة: {وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ}, وإذا تدافع أولو العزم الشفاعة الكبرى يوم القيامة يقول المسيح لهم: "اذهبوا إلى محمد عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر", فنال ذلك المقام بكمال العبودية لله وكمال مغفرة الله له.

فأشرفُ صفاتِ العبد صفةُ العبودية, وأحبُّ أسمائه إلى الله اسمُ العبودية كما ثبت عن النبي أنه قال: "أحب الأسماء إلى الله عبدالله وعبدالرحمن, وأصدقها حارث وهمام, وأقبحها حرب ومرة", وإنما كان حارث وهمام أصدقها لأنَّ كل أحدٍ لا بد له من هَمٍّ وإرادة وعزمٍ ينشأ عنه حرثه وفعله, وكل أحد حارث وهمام, وإنما كان أقبحها حرب ومرة لما في مسمى هذين الاسمين من الكراهة ونفور العقل عنهما, وبالله التوفيق)[1884].

قال ابن كثير في "التفسير" : (العبادة في اللغة من الذلة, يقال: طريق معبد وبعير معبد أي: مذلل, وفي الشرع: عبارة عما يجمع كمالَ المحبة والخضوع والخوف)[1885].

(1883) مدارج السالكين 118/1 - 119

(1884) روضة المحبين (ص 52 - 53)

(1885) تفسير ابن كثير 134/1

وقال ابن تيمية: (العبادة هي: **اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة**, فالصلاة والزكاة والصيام والحج وصِدْقُ الحديث وأداءُ الأمانة وبرُّ الوالدين وصلة الأرحام والوفاءُ بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهادُ للكفار والمنافقين والإحسانُ إلى الجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائمِ والدعاءُ والذكر والقراءة وأمثالُ ذلك من العبادة. وكذلك حُبُّ اللهِ ورسوله وخشيةُ الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضا بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف لعذابه وأمثالُ ذلك هي من العبادة لله. وذلك أنَّ العبادة لله هي الغايةُ المحبوبة له والمرضية له التي خلق الخلق لها كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}, وبها أرسل جميعَ الرسل كما قال نوح لقومه: {اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ}, وكذلك قال هود وصالح وشعيب وغيرهم لقومهم. وقال تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ}, وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}, وقال تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ} كما قال في الآية الأخرى: {يَاأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ})[1886].

وقال الشيخ عمر الأشقر في كتاب "مقاصد المكلَّفين" : (العبادة هي غاية الوجود الإنساني، بل الكون كلُّه ما وجد إلا لذلك، فحريٌّ بنا أن نبذُل وسعنا في التعرف على مفهوم هذه العبادة التي من أجلها خُلِقنا.

ونحن عندما نحاول الكشف عن حقيقة العبادة يجب علينا أن نتوجه إلى كتاب ربنا وسنة نبينا، كي نتعرف من خلالهما على مفهوم العبادة، فما أنزل الله الكتب، ولا أرسل الرسل، إلا ليُعَرِّف الناسَ بالغاية التي خُلِقوا من أجلها، والسبيلِ الذي يُحققون به تلك الغاية.

والناظِرُ في نصوص الكتاب والسنة يَجِدُ أنَّ مدلول العبادة فيهما شاملٌ, لا يقتصر على الفرائض، فالحياة في منهج الله وحدة، كل ما فيها لله، والإسلامُ لا يفصل بين طريق الدنيا وطريق الآخرة، ولا يفرق بين الفرائض والسلوك، ويجعل كلَّ حركةٍ في حياة المسلم وثيقةَ الصلة بعقيدته، كي يتوجه بها إلى ربه، منفذا أمره، ومحققا رسالته.

والذي حققه ابن تيمية "أن العبادة: اسمٌ جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة".

(1886) مجموع الفتاوى 10/149 - 150

ويزيد الأمرَ وضوحا بيانُ أنواع العبادات: "فالصلاة والزكاة والصيام والحج، وصدق الحديث وأداء الأمانة، وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار والمنافقين، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل والمملوك من الآدميين والبهائم، والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذلك من العبادة".

ويَعُدُّ من العبادة أيضا: "حب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضى بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه، وأمثال ذلك".

ويتوسع في معنى العبادة فيعد منها كلَّ ما أمر اللهُ به عبادَه من الأسباب، واستدل على ذلك بأن القرآن يقرن العبادة بالتوكل: {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ}، وقال تعالى: {قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ}.

فالدين - على ذلك - كلُّه داخلٌ في العبادة.

والدين منهجُ الله جاء ليسع الحياةَ كلَّها، وينظم جميعَ أمورها: من أدب الأكل والشرب وقضاء الحاجة، إلى بناء الدولة، وسياسة الحكم، وسياسة المال، وشؤون المعاملات والعقوبات، وأصول العلاقات الدولية في السلم والحرب، ولهذا نجد كتابَ الله الكريم يخاطب عبادَه المؤمنين بأوامرَ تكليفية، وأحكامٍ شرعية تتناول جوانبَ شتى من الحياة، وفي سورةٍ واحدة هي سورة البقرة نجد مجموعةً من التكاليف كلُّها جاءت بصيغة واحدة: {كُتِبَ عَلَيْكُم}، ولنقرأ هذه الآيات الكريمة: قال تعالى {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى}, وقال: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}, وقال: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ}, وقال: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ}. فهذه الأمور كلُّها: من القصاص، والوصية، والصيام، والقتال - مكتوبةٌ من الله على عباده، أي: مفروضة عليهم، فعليهم أن يعبدوا الله بالتزامها والانقيادِ لها.

وبهذا البيان تتضح لنا حقيقةٌ مهمة، لا زال كثيرٌ من المسلمين يجهلها، فبعضُ الناس لا يفهم من كلمة العبادة إذا ذُكِرتْ إلا الصلاة والصيام والصدقة والحج والعمرة ونحو ذلك من الأدعية والأذكار، ولا يحسب أن لها علاقة بالأخلاق والآداب، أو النظم، أو القوانين، أو العادات، والتقاليد.

إن عبادة الله ليست محصورة في الشعائر التعبدية كما يفهم بعض الناس، والذين يقومون بهذه الشعائر فحسب لم يفوا العبادة حقها، ولم يقوموا بواجبهم كاملا.



إنَّ الشعائر التعبدية من صلاة وصوم وزكاة .. لها أهميتها ومكانتها، ولكنها ليست العبادة كلَّها[1887]، بل هي جزءٌ من العبادة التي يريدها الله تعالى.

إن مقتضى العبادة المطالب بها الإنسان، أن يَجعلَ المسلِمُ أقوالَه وأفعاله وتصرفاتِه وسلوكَه وعلاقاته مع الناس وفق المناهج والأوضاع التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، يفعل ذلك طاعة لله واستسلاما لأمره)[1888].

قلت: وقد جاء معبّرا عن هذا كلِّه أحسنَ تعبيرٍ قولُه تعالى: {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ}.

قال ابن عطية: (قوله {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي} الآية، أمرٌ من الله عز وجل أن يعلن بأن مقصده في صلاته, وطاعته من ذبيحة وغيرها, وتصرفه مدة حياته, وحاله من الإخلاص والإيمان عند مماته[1889], إنما هو لله عز وجل وإرادة وجهه وطلب رضاه، وفي إعلان النبي ﷺ بهذه المقالة ما يلزم المؤمنين التأسي به حتى يلتزموا في جميع أعمالهم قصدَ وجه الله عز وجل)[1890].

وقال ابن عاشور: (وبقوله: {وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} تحقق معنى الإسلامُ الذي أصلُه الإلقاءُ بالنفس إلى المسلَم له[1891]، وهو المعنى الذي اقتضاه قولُه: {فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ} كما تقدم في سورة آل عمران، وهو معنى الحنيفية الذي حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام في قوله: {إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} كما في سورة البقرة.

وقوله: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} صفة تشير إلى سبب استحقاقه أنْ يكونَ عملُ مخلوقاتِه له لا

(1887) وانظر كتاب: "العلمانية" لسفر الحوالي (ص 518 - 519) . (ز)

(1888) مقاصد المكلفين (ص 45 - 47)

(1889) قال ابن عاشور: (ثم إن أعمال الحياة كثيرة وفيرة، وأما الأعمال عند الموت فهي ما كان عليه في مدة الحياة وثباته عليه، لأن حالة الموت أو مدته هي الحالة أو المدة التي تنقلب فيها أحوال الجسم إلى صفة تؤذن بقرب انتهاء مدة الحياة وتلك حالة الاحتضار، وتلك الحالة قد تؤثر انقلابا في الفكر أو استعجالا بما لم يكن يستعجل به الحي، فربما صدرت عن صاحبها أعمالٌ لم يكن يُصدرها في مدة الصحة، اتقاء أو حياء أو جلبا لنفع، فيرى أنه قد يئس مما كان يراعيه، فيفعل ما لم يكن يفعل، وأيضا لتلك الحالة شؤون خاصة تقع عندها في العادة مثل الوصية، وهذه كلها من أحوال آخر الحياة، ولكنها تضاف إلى الموت لوقوعها بقربه، وبهذا يكون ذكر الممات مقصودا منه استيعابُ جميع مدة الحياة حتى زمن الإشراف على الموت) اهـ. التحرير والتنوير 202/8

(1890) المحرر الوجيز 369/2

(1891) قال السيوطي: (إنَّ الإسلامَ مدارُ معناه على الانقياد والإذعان). الحاوي 151/2



لغيره، لأنَّ غيرَه ليس له عليهم نعمةُ الإيجاد[1892]، كما أشار إليه قولُه في أول السورة: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ}[1893].

وجملة: {لَا شَرِيكَ لَهُ} حال من اسم الجلالة مصرِّحةٌ بما أفاده جمعُ التوكيد مع لام الملك من إفادة القصر. والمقصود من الصفة والحال الردُّ على المشركين بأنهم ما أخلصوا عملهم للذي خلقهم، وبأنهم أشركوا معه غيرَه في الإلهية)[1894].

وقال الفخر الرازي في "تفسيره" : (وأما قوله تعالى {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} فاعلم أن العبادة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر, فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالَم إلها واحدا قادرا على مقدورات لا نهاية لها، عالما بمعلومات لا نهاية لها، غنيا عن كل الحاجات، فإنه أمر عباده ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وأنه يجب على الخلائق طاعتُه والانقيادُ لتكاليفه, فإنه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى {إِيَّاكَ نَعْبُدُ}.

ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بدّ من تفصيل أقسام تلك التكاليف، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي، وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليفُ الله، ثم كما يدخل فيه تكاليفُ الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين، وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات. وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في أعمال الجوارح، أما أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق، وكتب السياسات، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة، وإذا اعتبر الإنسانُ

(1892) قال العز بن عبد السلام في "قواعده" 158/2 : (تفرد الإله بالطاعة لاختصاصه بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي، فما من خيرٍ إلا هو جالبُه، وما من ضير إلا هو سالبه، وليس بعضُ العباد بأن يكون مطاعا بأولى من البعض، إذ ليس لأحدٍ منهم إنعامٌ بشيء مما ذكرته في حق الإله، وكذلك لا حكمَ إلا له). (ز)

(1893) قلت: ومن هذا قولُه تعالى {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ} قال ابن عاشور: (وإيثار تعريف الله بوصف (ربك) دون ذكر اسم الجلالة, لِمَا في معنى الرب من الملك والإنشاء والرفق، ففيه تذكيرٌ للإنسان بموجبات استحقاقِ الرب طاعةَ مربوبه, فهو تعريضٌ بالتوبيخ. وكذلك إجراءُ وصف الكريم دون غيره من صفات الله للتذكير بنعمته على الناس ولطفِه بهم, فإنَّ الكريمَ حقيقٌ بالشكر والطاعة. والوصف الثالث الذي تضمنته الصلة: (فعدلك في أي صورة) جامعٌ لكثيرٍ مما يؤذن به الوصفان الأولان, فإن الخلق والتسوية والتعديل وتحسين الصورة من الرفق بالمخلوق، وهي نعم عليه وجميع ذلك تعريض بالتوبيخ على كفران نعمته بعبادة غيره) اهـ. التحرير والتنوير 175/30 (ز)

(1894) التحرير والتنوير 203/8

مجموعَ هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} علم حينئذٍ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقولُ والأفكار إلا إلى القليل منها)[1895].

قال الشيخ سفر الحوالي: (ويوضح هذا (يعني شمول معنى العبادة) بتوسعٍ ما قاله الشهيد سيد قطب رحمه الله عند الحديث عن قوله تعالى {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} ومنه: " إن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسعَ وأشملَ من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتَهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم بهذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظمَ حياتهم، وقد لا نعرف نحن ألوان النشاط التي يكلفها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان، نعرفها من القرآن من قول الله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}, فهي الخلافة في الأرض -إذا- عمل هذا الكائن الإنساني، وهي تقتضي ألوانا من النشاط الحيوي في عمارة الأرض والتعرف إلى قواها وطاقاتها، وذخائرها ومكنوناتها وتحقق إرادة الله في استخدامها وتنميتها وترقية الحياة فيها، كما تقتضي الخلافةُ القيامَ على شريعة الله في الأرض لتحقيق المنهج الإلهي الذي تناسق مع الناموس الكوني العام.

ومن ثم يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أو التي هي وظيفة الإنسان الأولى أوسع وأشمل من مجرد الشعائر، وإن وظيفة الخلافة داخلة في مدلول العبادة قطعا، وإن حقيقة العبادة تتمثل إذا في أمرين رئيسيين:

الأول: هو استقرارُ معنى العبودية لله في النفس، أي: استقرار الشعورُ على أن هناك عبدا وربا، عبدا يَعبد وربا يُعبد، وأن ليس وراء ذلك شيء, وأن ليس هناك إلا هذا الوضع وهذا الاعتبار، ليس في هذا الوجود إلا عابد ومعبود, وإلا رب واحد والكل له عبيد.

والثانى: هو التوجه إلى الله بكل حركة في الضمير وبكل حركة في الجوارح وكل حركة في الحياة، التوجه بها إلى الله خالصة والتجرد من كل شعور آخر، ومن كل معنى غير معنى التعبد لله"[1896].

وهذه المعانى دل عليها صريحُ القرآن كما في قوله تعالى {قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ})[1897].

(1895) تفسير الرازي 25/1 - 26

(1896) المجلد السابع (ج: 27)، (ص:28).



ولهذا قال الشيخ الحوالي في كتابه "ظاهرة الإرجاء" في خاتمة بعض الفصول التي عقدها لبيان ارتباط العمل بحقيقة الدين والدعوة في دعوة النبي ﷺ: (بعد هذا الاستعراض لحقيقة هذا الدين وواقعه العملي وطبيعة سيره ومنهج حركته وتزكيته، رأيت أن أختم الفصل بإيضاح قضايا مهمة سأوردها في شكل أسئلة خطرت لي كثيرا أثناءَ الكتابة، وما أحسبها إلا ستخطر لكل قارئ كذلك.

والمقصود من إيراد هذه الأسئلة والإجابة عليها، هو التعرُّف على بعض الحِكَم الربانية في أن تكون حقيقةُ هذا الدين ومنهجه على ذلك النحو السابق شرحُه، إذ ليس من حقنا - نحن العبيد - أن نسأل عن شيء من سنن الله لم كانت هكذا؟ إلا لنعرف ما يستتبعه ذلك من عبوديات اعتبارا وعملا.

ولعل الإجابة على هذه الأسئلة تبدد ما قد يبقى في النفس من آثار الإرجاء الباطن الذي توارثته الأمة وأَلِفته النفوسُ مع طول الأمد. وتبين .كذلك .مدى رحمة الله وفضله على المؤمنين المتمسكين بمنهجه، وأنه .مع كل ما في التمسك به من ابتلاءات وأعباء ومشقات .لم يجعل علينا في الدين من حرجٍ أبدا، بل هذا المنهج نفسُه هو منهج السعادة العظمى والفوز العظيم في الدنيا والآخرة، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وهذه الأسئلة هي:

لماذا كل هذه الجهود والتضحيات والمشقات؟

وما القضية الأساسية التي جاهد من أجلها الأنبياءُ والشهداء والصالحون، وهل هي جديرةٌ بكل هذه الجهود الكبيرة الهائلة لا سيما أنَّ بعض الأنبياء - وهم خير من دعا إلى الله - لم يتبعه أحد، ومنهم من لم يتبعه إلا الرجل والرجلان - كما صح في الحديث، وأكثرهم ما آمن له إلا قليل بنص القرآن؟

والرسول ﷺ - وهو أكثر الأنبياء تابعا - أكانت القضية التي دعا إليها تستدعي أن يهب هو وأصحابه حياتهم كلَّها في سبيلها، ويكونوا مع ذلك أكثرَ الناس حرصا على إيمانهم وحذرا من الذنوب؟

وأيضا سؤال مهم، وهو: هل هذه الأعباء والمشقات خاصة بمنهج الإيمان، فيكون ذلك داعيا أن يركن الناس إلى الكفر طلبا للراحة والطمأنينة؟

(1897) العلمانية (ص 677 - 679)

وعندما نخاطب المسلمين بأن طبيعة هذا الدين هي هكذا: ألا تكون صعوبة هذا المنهج وارتفاعه وبطء ثمراته وطول طريقه مبررا لما يتصورونه من إمكان العيش تحت مظلة الجاهلية المعاصرة - مكتفين بأداء الشعائر الفردية . هروبا من تلك التضحيات والتكاليف؟ والدعاء خاصة, ألا نخشى أن يكون ذلك مبررا لمحاولة الحصول على الثمرة من طرق أخرى يحسبونها ميسورة سهلة المنال بعيدا عن هذا الطريق المجهد الشاق، وهو ما يحدث فعلا في أكثر الدعوات المعاصرة؟

إن الإجابة الشافية على هذه الأسئلة بإيضاح الحقائق الكبرى التي يغفل عنها من ينظر لهذا المنهج من أول وهلة، يمكن أن نستنبطها ونقرأها من العرض السابق نفسه . أي من واقع سيرة النبي ﷺ وأصحابه -، كما أن علماء أهل السنة والجماعة أجابوا عنها بلسان الحال أو بلسان المقال أو تلميحا[1898].

وقد وجدت أن أفضل من أجاب على هذه الأسئلة من فقهاء الدعوة المعاصرين هو الأستاذ سيد قطب رحمه الله، وهأنذا أنقل من كلامه ما يفيد ذلك - مع بعض زيادات توضيحية[1899] - : "إنَّ حقيقة العبادة لو كانت هي مجرد الشعائر التعبدية ما استحقت كلَّ هذا الموكب من الرسائل والرسالات، وما استحقت كلَّ هذه الجهود المضنية التي بذلها الرسلُ صلوات الله وسلامه عليهم، وما استحقت كلَّ هذه العذابات والآلام التي تعرض لها الدعاة والمؤمنون على مدار الزمان. إنما الذي استحق كلَّ هذا الثمن الباهظ هو إخراجُ البشر جملة من الدينونة للعباد وردهم إلى الدينونة لله وحده في كل أمر وفي كل شأن، وفي منهج حياتهم كلِّه في الدنيا والآخرة سواء . إن توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد القوامة، وتوحيد الحاكمية، وتوحيد مصدر الشريعة، وتوحيد منهج الحياة، وتوحيد الجهة التي يدين لها الناسُ الدينونةَ الشاملة. إن هذا التوحيد هو الذي يستحق أن يرسل من أجله كل هؤلاء الرسل، وأن تبذل في سبيله كل هذه الجهود, وأن تتحمل لتحقيقه كل هذه العذابات والآلام على مدار الزمان, لا لأن الله سبحانه في حاجة إليه، فالله سبحانه غني عن العالمين، لكن لأن حياة البشر لا تصلح ولا تستقيم ولا ترتفع ولا تصبح حياة لائقة بالإنسان إلا بهذا التوحيد الذي لا حَدَّ لتأثيره في الحياة البشرية في كل جوانبها على السواء.. إن هذه الحقيقة ليست أهميتها فقط في

(1898) من أكثر الناس حديثا عن هذه القضايا شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله. وستأتي النقول عنهما في الفصل الثاني. (الحوالي)

(1899) بعضها مني - وهو قليل -، وبعضها من كلامه في صفحات أخرى مجاورة. (الحوالي)

تصحيح التصور الإيماني، وإن كان هذا التصحيح في ذاته غاية ضخمة يقوم عليها بناء الحياة كله، بل إن أهميتها كذلك في حسن تذوق الحياة، وبلوغ هذا التذوق أعلى درجات الكمال والتناسق، فقيمة الحياة الإنسانية ذاتها ترتفع حين تصبح كلها عبادة لله، وحين يصبح كلُّ نشاطٍ فيها - صغر أم كبر - جزءا من هذه العبادة أو كل العبادة متى نظرنا إلى المعنى الكبير الكامن فيه - وهو إفرادُ الله سبحانه بالألوهية والإقرار الكامل له وحده بالعبودية... هذا المقام الذي لا يرتفع الإنسان إلى ما هو أعلى منه، ولا يبلغ كماله الإنساني إلا في تحقيقه، وهو المقام الذي بلغه رسول الله ﷺ في أعلى مقاماته التي ارتقى إليها، مقام تلقي الوحي من الله ومقام الإسراء أيضا: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا}. {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}.

وننتقل إلى قيمة أخرى من قيم توحيد العبادة بمعنى الدينونة لله وحده وآثارها في الحياة الإنسانية، إن الدينونة لله تُحَرِّرُ البشر من الدينونة لغيره، وتخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. وبذلك تحقق للإنسان كرامته الحقيقية، هذه الحرية وتلك، اللتان يستحيل ضمانهما في ظل أي نظام آخر غير النظام الإسلامي يدين فيه الناس بعضهم لبعض بالعبودية في صورة من صورها الكثيرة.. سواء عبودية الاعتقاد، أو عبودية الشعائر، أو عبودية الشرائع.. فكلها عبودية، وبعضها مثل بعض تخضع الرقاب لغير الله بإخضاعها للتلقي في أي شأن من شؤون الحياة لغير الله. والناس لا يملكون أن يعيشوا غير مدينين، لا بد للناس من دينونة. والذين لا يدينون لله وحده يقعون من فورهم في ألوان العبودية لغير الله في كل جانب من جوانب الحياة.. إنهم يقعون فرائس لأهوائهم وشهواتهم بلا حد ولا ضابط، ومن ثم يفقدون خاصتهم الآدمية ويندرجون في عالم البهيمة: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ}. ولا يخسر الإنسان شيئا كأن يخسر آدميته ويندرج في عالم البهيمة، وهذا هو الذي يقع حتما بمجرد التملص من الدينونة لله وحده، والوقوع في الدينونة للهوى والشهوة. ثم هم يقعون فرائس لألوان من العبودية (يقعون في عبودية الأحبار والرهبان والجن والكهان والدجاجلة والمشعوذين) يقعون في شر ألوان العبودية للحكام والرؤساء الذين يصرفونهم وفق شرائع من عند أنفسهم، لا ضابط لها ولا هدف إلا حماية مصالح المشرعين أنفسهم، سواء تمثل هؤلاء المشرعون في فرد حاكم أو في طبقة حاكمة أو في جنس حاكم. فالنظرة على المستوى الإنساني الشامل تكشف عن هذه الظاهرة في كل حكم بشري لا يستمد



من الله وحده ولا يتقيد بشريعة الله لا يتعداها... ولكن العبودية للعبيد لا تقف عند حدود العبودية للحكام والرؤساء والمشرعين. فهذه هي الصورة الصارخة، ولكنها هي ليست كل شيء، إن العبودية للعباد تتمثل في صورة أخرى خفية، ولكنها قد تكون أقوى وأعمق وأقسى من هذه الصورة (ألا وهي عبودية الأعراف والأوضاع والتقاليد)، ونضرب مثلا لهذا: تلك العبودية لصانعي الموضات والأزياء مثلا! أي سلطان لهؤلاء على قطيع كبير جدا من البشر؟ كل الذين يسمونهم متحضرين. إن الزي المفروض من آلهة الأزياء في الملابس أو التصاميم أو الموديلات أو العربات أو المباني أو المناظر أو الحفلات؛ أزياء الصباح، أزياء بعد الظهر، أزياء المساء، الأزياء القصيرة، الأزياء الضيقة، أزياء السهرة، الأزياء المضحكة، أزياء المراسم .. إلخ ليمثل عبودية صارمة لا سبيل لجاهلي أو لجاهلية أن يفلت منها، أو يفكر في الخروج عنها. لو دان الناسُ في هذه الجاهلية الحضارية لله بعضَ ما يدينون لصانعي الأزياء لكانوا عُبَّادا متبتلين. فماذا تكون العبودية إن لم تكن هي هذه؟! وماذا تكون الحاكمية والربوبية إن لم تكن هي حاكمية وربوبية صانعي الأزياء أيضا؟! وإنَّ الإنسانَ ليبصر أحيانا بالمرأة المسكينة وهي تلبس ما يكشف عن سوءاتها ، وهي في الوقت ذاته لا يناسب شكلها ولا تكوينها، وتضع من الأصباغ ما يتركها شائهة أو مثارا للسخرية. ولكن الألوهية القاهرة لأرباب الأزياء والموضات تقهرها وتذلها لهذه المهانة التي لا تملك لها ردا، ولا تقوى على رفض الدينونة لها، لأن المجتمع من حولها يدين لها. فكيف تكون الدينونة إن لم تكن هي هذه؟! وكيف تكون الحاكمية والربوبية إن لم تكن هي تلك؟! وليس هذا إلا مثلا واحدا للعبودية المذلة حين لا يدين الناس لله وحده وحين يدينون لغير الله من العبيد. وليست حاكمية الرؤساء والحاكم وحدها هي الصورة الكريهة المذلة لحاكمية البشر للبشر ولعبودية البشر للبشر، وهذا يقودنا إلى قيمة توحيد العبادة والدينونة في صيانة أرواح الناس وأعراضهم وأموالهم التي تصبح كلها ولا عاصم لها عندما يدين العباد للعباد في صورة من صور الدينونة، سواء في حاكمية التشريع، أو في صورة حاكمية الأعراف والتقاليد، وفي صورة حاكمية الاعتقاد والتصور. هذه هي الحقيقة. إن الدينونة لغير الله في الاعتقاد والتصور معناها الوقوع في براثن الأوهام والأساطير والخرافات التي لا تنتهي، والتي تمثل الجاهليات الوثنية المختلفة صورا منها، وتمثل أوهام العوام المختلفة صورا منها، وتقدم فيها النذور والأضاحي من الأموال . وأحيانا من الأولاد! - تحت وطأة العقيدة الفاسدة والتصور المنحرف، ويعيش الناس معها في رعب من الأرباب الوهمية المختلفة، ومن السدنة والكهنة المتصلين بهذه الأرباب من السحرة المتصلين بالجن والعفاريت..، ومن المشايخ والقديسين



أصحاب الأسرار، ومن.. ومن..، ومن الأوهام التي ما يزال الناس منها في رعب وفي خوف وفي تقرب وفي رجاء حتى تنقطع أعناقهم وتتوزع جهودهم وتتبدد طاقتهم في مثل هذا الهراء. وقد مثلنا لتكاليف الدينونة لغير الله في الأعراف والتقاليد بأرباب الأزياء والمودات، فينبغي أن نعلم كم من الأموال والجهود تضيع إلى جانب الأعراض والأخلاق في سبيل هذه الأرباب! إن البيت ذا الدخل المتوسط ينفق على الدهون والعطور والأصباغ وعلى تصفيف الشعر وكيه وعلى الأقمشة التي تصنع منها الأزياء المتقلبة عاما بعد عام، وما يتبعها من الأحذية المناسبة والحلي المتناسقة مع الزي والشعر الحذاء... إلى آخر ما تقضي به تلك الأرباب النكدة. إن البيت ذا الدخل المتوسط ينفق نصف دخله ونصف جهده لملاحقة أهواء تلك الأرباب المتقلبة، التي لا تثبت على حال. ومن وراءها اليهود أصحاب رؤوس الأموال الموظفة في الصناعات الخاصة بدنيا تلك الأرباب. ولا يملك الرجل والمرأة . وهما في هذا الكد الناصب - أن يتوقفا لحظة عن تلبية ما تقتضيه تلك الدينونة النكدة من تضحياتٍ في الجهد والمال والعرض والخلق على السواء. وأخيرا تجيء تكاليفُ العبودية لحاكمية التشريع البشرية، وما من أضحية يقدمها عابد الله لله إلا ويقدم الذين يدينون لغير الله أضعافها للأرباب الحاكمة من الأموال والأنفس والأعراض. وتقام أصنافٌ من (الوطن) ومن (القوم) ومن (الجنس) ومن (الطبقة) ومن (الإنتاج)، ومن غيرها من شتى الأصنام والأرباب.. وتدق عليها الطبول، وتنصب لها الرايات، ويدعى عباد الأصنام إلى بذل النفوس والأموال لها بغير تردد، وإلا فالتردد هو الخيانة وهو العار! وحين يتعارض مع العِرْض متطلبات هذه الأصنام فإن العرض هو الذي يضحي، ويكون هذا هو الشرف الذي يراق على جوانبه الدم - كما تقول الأبواق المنصوبة حول الأصنام ومن وراءها أولئك الأرباب من الحكام! إن كل التضحيات التي يقتضيها الجهاد في سبيل الله ليعبد الله وحده في الأرض, ويتحرر البشر من عبادة الطواغيت والأصنام, ولترتفع الحياة الإنسانية إلى الأفق الكريم الذي أراده الله للإنسان... إن كل هذه التضحيات التي يقتضيها الجهاد في سبيل الله ليبذل مثلها وأكثر من يدينون لغير الله؛ والذين يخشون العذاب والألم والاستشهاد وخسارة الأنفس والأولاد والأموال إذا هم جاهدوا في سبيل الله – عليهم أن يتأملوا ماذا تكلفهم الدينونة لغير الله في الأنفس والأموال والأولاد – وفوقها الأخلاق والأعراض, إن تكاليف الجهاد في سبيل الله في وجه طواغيت الأرض كلها لم تكلفهم ما تكلفهم الدينونة لغير الله, وفوق ذلك كله الذل والدنس والعار. وأخيرا فإن توحيد العبادة والدينونة لله وحده, ورفض العبودية والدينونة لغيره من خلقه ذو قيمة كبيرة في صيانة الجهد البشري من أن ينفق في تأليه الأرباب

الزائفة كي يوجه بجملته إلى عمارة الأرض وترقيتها وترقية الحياة فيها. وهنا ظاهرة واضحة متكررة؛ وهي أنه كلما قام عبد من عبيد الله ليقيم من نفسه طاغوتا يعبد الناس لشخصه من دون الله, احتاج هذا الطاغوت كي يعبد - أي يطاع ويتبع - إلى أن يسخر كل القوى والطاقات: تسبح بحمده وترتل ذكره وتنفخ في صورته العبدية الهزيلة لتضخم وتشغل مكان الألوهية العظيمة, وألا تكف لحظة واحدة عن النفخ في تلك الصورة العبدية الهزيلة وإطلاق الترانيم والتراتيل حولها, وحشد الجموع بشتى الوسائل للتسبيح باسمها وإقامة طقوس العبادة لها. وهو جهد ناصب لا يفرغ أبدا؛ لأن الصورة العبدية الهزيلة تنكمش وتهزل وتتضاءل كلما سكن من حولها النفخ والطبل والزمر والبخور والتسابيح والتراتيل, وفي هذا الجهد الناصب تصرف طاقات وأموال وأرواح – أحيانا – وأعراض. ولو أنفق بعضها في عمارة الأرض والإنتاج المثمر لترقية الحياة البشرية وإغنائها لعاد على البشرية بالخير الوفير, ولكن هذه الطاقات والأموال والأرواح أو الأعراض لا تنفق في هذا السبيل المثمر ما دام الناس لا يدينون لله وحده إنما يدينون للطواغيت من دونه. ومن هذه اللمحة يتكشف مدى خسارة البشرية في الطاقات والأموال والعمارة والإنتاج من جراء تنكبها عن الدينونة لله وحده وعبادة غيره من دونه, وذلك فوق خسارتها في الأرواح والأعراض والقيم والأخلاق, فوق الذل والقهر والدنس والعار. وليس هذا في نظام أرضي دون نظام وإن اختلفت الأوضاع واختلفت ألوان التضحيات.

والخلاصة التي ينتهي إليها القول في هذه القضية: أنه يتجلى بوضوح أن قضية الدينونة والاتباع والحاكمية التي يعبر القرآن عنها بالعبادة هي قضيةُ عقيدةٍ وإيمانٍ وإسلامٍ وليست قضية فقه أو سياسة أو نظام؛ إنها قضية عقيدة تقوم أو لا تقوم , وقضية إيمان يوجد أو لا يوجد, وقضية إسلام يتحقق أو لا يتحقق, ثم هي بعد ذلك لا قبله قضية منهج للحياة الواقعية يتمثل في شريعة ونظام وأحكام وفي أوضاع تجمعات تتحقق فيها الشريعة والنظام وتنفذ فيها الأحكام. وكذلك إن قضية العبادة ليست قضية شعائر، وإنما هي قضية دينونة واتباع ونظام وشريعة وفقه وأحكام وأوضاع في واقع الحياة، وإنها من أجل أنها كذلك استحقت كلَّ هذه الرسل ليواجهوا الجاهلية العنيدة"[1900])[1901].

قال الشيخ الحوالي: (وقد أدرك هذه الحقيقةَ القلائلُ الذين هداهم الله للإسلام بعد طُولِ تمزق وضياع، يقول أحدهم (محمد أسد): "يختلف إدراكُ العبادة في الإسلام عما هو في كل

(1900) طريق الدعوة في ظلال القرآن 153-162 ؛ مقتطفات.

(1901) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي 66/1 - 72



دينٍ آخر، إن العبادة في الإسلام ليست محصورةً في أعمال من الخشوع الخالص كالصلوات والصيام مثلا، ولكنها تتناول كلَّ حياةِ الإنسان العملية أيضا، وإذا كانت الغاية من حياتنا على العموم عبادة الله، فيلزمنا حينئذ ضرورة أن ننظر إلى هذه الحياة في مجموع مظاهرها كلها على أنها تبعة أدبية متعددة النواحي، وهكذا يجب أن نأتي أعمالَنا كلها حتى تلك التي تظهر تافهة على أنها عبادات (أي: نأتيها بوعي) وعلى أنها تؤلف جزءا من ذلك المنهاج العالمي الذي أبدعه الله؛ تلك حال ينظر إليها الرجل العادي على أنها مثل أعلى بعيد، ولكن أليس من مقاصد الدين أن تتحقق المثل العليا في الوجود الواقع؟!

إن موقف الإسلام في هذا الصدد لا يحتمل التأويل، إنه يعلمنا أولا أن عبادة الله الدائمة والمتمثلة في أعمال الحياة الإنسانية المتعددة جميعها هي معنى هذه الحياة نفسها، ويعلمنا ثانيا: أن بلوغ المقصد يظل مستحيلا ما دمنا نقسم حياتنا قسمين اثنين: حياتنا الروحية وحياتنا المادية، يجب أن تقترن هاتان الحياتان في وعينا وفي أعمالنا لتكون كُلًّا واحدا متسقا، إن فكرتنا عن وحدانية الله يجب أن تتجلى في سعيها للتوفيق والتوحيد بين المظاهر المختلفة في حياتنا.

هناك نتيجة منطقية لهذا الاتجاه هي فرق آخر بين الإسلام وبين سائر النظم الدينية المعروفة، ذلك أن الإسلام على أنه تعليم لا يكتفي بأن يأخذ على عاتقه تحديدَ الصلات المتعلقة بما وراء الطبيعة بين الأرض وخالقه فقط. ولكن يعرض أيضا بمثل هذا التأكيد على الأقل للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الاجتماعية أن الحياة الدنيا لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية فارغة، ولا على أنها طيف خيال للآخرة التي هي آتية لا ريب فيها من غير أن تكون منطوية على معنًى ما، ولكن على أنها وحدة إيجابية تامة في نفسها، والله تعالى (وحده) لا في جوهره فحسب، بل في الغاية إليه أيضا، من أجل ذلك كان خلقه وحدة ربما في جوهره إلا أنه وحدة في الغاية منه بكل تأكيد.

وعبادة الله في أوسع معانيها - كما شرحنا آنفا - تؤلف من الإسلام معنى الحياة الإنسانية، هذا الإدراك وحده يرينا إمكان بلوغ الإنسان الكمال في إطار حياته الدنيوية الفردية..."[1902])[1903].

(1902) الإسلام على مفترق الطرق: (23 - 25).

(1903) العلمانية (ص 701 - 703)

قلت: وهذه العبادة هي حقيقة التوحيد ومعنى شهادة "أن لا إله إلا الله".

قال ابن تيمية: (والتوحيد الذي بعث الله به رسوله ﷺ وأنزل به كتابه **هو عبادة الله وحده لا شريك له**)[1904].

وقد ثبت في "الصحيحين" أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا ﷺ على اليمن، قال: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه **عبادة الله**". الحديث.

وفي لفظ للبخاري: "فليكن أول ما تدعوهم إلى **أن يوحدوا الله تعالى**".

وفي آخَرَ له أيضا: "فإذا جئتهم، فادعهم إلى **أن يشهدوا أن لا إله إلا الله**، وأن محمدا رسول الله".

ولهذا قال الكواكبي في "طبائع الاستبداد" : (أما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم هواء, ترتجف من صولة العلم، كأنّ العلم نارٌ وأجسامهم من بارود. المستبدون يخافون من العلم حتى من عِلْمِ الناس معنى كلمة "لا إله إلا الله"، ولماذا كانت أفضلَ الذكر، ولماذا بُني عليها الإسلام. بُني الإسلام، بل وكافة الأديان على "لا إله إلا الله"، ومعنى ذلك أنّه لا يُعبد حقا سوى الصانع الأعظم، ومعنى العبادة الخضوع, ومنها لفظة العبد، فيكون معنى لا إله إلا الله: "لا يستحق الخضوع شيءٌ غير الله". وما أفضل تكرار هذا المعنى على الذاكرة آناء الليل وأطراف النهار, تحذُّرا من الوقوع في ورطة شيءٍ من الخضوع لغير الله وحده. فهل - والحالة هذه - يُناسِب غرضَ المستبدين أن يعلم عبيدُهم أنْ لا سيادةَ ولا عبودية في الإسلام, ولا ولاية فيه ولا خضوع، إنما المؤمنون بعضهم أولياء بعض؟ كلا؛ لا يلائم ذلك غرضهم، وربما عدّوا كلمة "لا إله إلا الله" شتما لهم! ولهذا؛ كان المستبدون - ولا زالوا - من أنصار الشِّرك وأعداء العلم)[1905].

(1904) شرح العقيدة الأصفهانية (ص 52)

(1905) طبائع الاستبداد (ص 54 - 55)

[6]

المبدأ السادس: الفضل

قال الغزالي في "الإحياء" : (ما لم تفهم الفضيلة في نفسها, ولم يتحقق المراد منها, لم يمكن أن تعلم وجودها صفة للعلم أو لغيره من الخصال, فلقد ضل عن الطريق من طمع أن يعرف أن زيدا حكيم أم لا وهو بعدُ لم يفهم معنى الحكمة وحقيقتها.

والفضيلة مأخوذة من الفضل, وهي الزيادة, فإذا تشارك شيئان في أمرٍ واختص أحدُهما بمزيدٍ يقال: فَضَلَه وله الفضلُ عليه, مهما كانت زيادته فيما هو كمالُ ذلك الشيء, كما يقال: الفرسُ أفضلُ من الحمار, بمعنى أنه يشاركه في قوة الحمل ويزيد عليه بقوة الكَرِّ والفر وشدة العدو وحسن الصورة, فلو فُرض حمار اختص بسلعة زائدة لم يُقل إنه أفضل, لأن تلك زيادة في الجسم ونقصان في المعنى, وليست من الكمال في شيء, والحيوان مطلوبٌ لمعناه وصفاته لا لجسمه)[1906].

وقال الزبيدي في "شرح الإحياء" : (اعلم أن الفضل إذا استُعمل لزيادة حسن أحد الشيئين على الآخر ثلاثة أضرب: فضلٌ من حيث الجنس, كفضل جنس الحيوان على جنس النبات. وفضلٌ من حيث النوع, كفضل الإنسان على غيره من الحيوان. وفضلٌ من حيث الذات, كفضل رجل على آخر. فالأولان جوهران لا سبيلَ للناقصِ فيهما أن يُزيلَ نقصَه وأن يستفيد الفضل, كالفرس والحمار لا يمكنه اكتسابُ فضيلة الإنسان, والثالث قد يكون عرضا يمكن اكتسابُه, ومن هذا النحو التفضيلُ المذكور في قوله تعالى: {وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ} أي: في المكنة والجاه والمال والقوة)[1907].

وقال أيضا: (اعلم أن الله سبحانه خلق الموجودات, وجعل لكل شيء منها كمالا يختص به هو غاية شرفه, فإذا عَدِم كماله انتقل إلى الرتبة التي دونه واستعمل فيها, فكان استعماله فيها كمال أمثاله, فإذا عدم تلك أيضا نُقل إلى ما دونها ولا تعطل, وهكذا أبدا حتى إذا عدم كلَّ

(1906) إحياء علوم الدين 12/1

(1907) إتحاف السادة المتقين 123/1 - 124

فضيلة صار كالشوك والحطب الذي لا يصلح إلا للوقود, فالفرس إذا كانت فيه فروسيته التامة أُعِد لمراكب الملوك وأُكرم إكرامَ مثله, فإذا نزل عنها قليلا أعد لمن دون الملك, فإذا زاد تقصيرُه أعد لآحاد الأجناد, فإنْ تقاصر عنها جملةً استُعمل استعمالَ الحمار إما حول المدار وإما لنقل الزبل ونحوه, فإن عدم ذلك استعمل استعمال الأغنام للذبح والإعدام, كما يقال في المثل: إن فرسين التقيا, أحدهما تحت الملك والآخر تحت الردايا, فقال فرس الملك: أما أنت صاحبي وكنت أنا وأنت في مكان واحد, فما الذي نزل بك إلى هذه المرتبة, فقال: ما ذاك إلا أنك هملجت قليلا وتكسعت أنا[(1908)])[(1909)].

قلت: وقد يُعبَّر عن الفضل بالمرتبة أي: الشرف, قال العضد في "المواقف" : (المقصد الرابع: مرتبته), فقال الشريف الجرجاني: (أي: شرفه, وإنما وجب تقديمُ مرتبة العلم الذي يُطلَب أن يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه)[(1910)].

وقال الشيخ علي الصالحي: (وإنما وجب تقديمُ التصديق بمرتبته, لمزيد بصيرته)[(1911)].

قال التهانوي: (وقد يذكرون وجهَ شرف العلم، ويقولون: شرفُ الصناعة:

إما بشرف موضوعها، مثل الصياغة, فإنها أشرف من الدباغة، لأن موضوع الصياغة الذهبُ والفضة[(1912)], وهما أشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد.

(1908) قال ابن سينا في "السياسة" (ص 92) : (ينبغي لمن عنى بتعرف مناقبه ومثالبه أن يفحص عن أخلاق الناس ويتفقد شِيَمَهم وخلائقَهم ويتبصر مناقبَهم ومثالبهم, فيقيسها بما عنده منها, ويعلم أنه مثلهم وأنهم أمثاله, فإن الناس أشباه, بل هم سواء كأسنان المشط. فإذا رأى المنقبة الحسنة فليعلم أن فيه مثلها إما ظاهرة وإما مغمورة, فإن كانت ظاهرة فليُراعِها وليواظب عليها حتى لا تبيد ولا تضمحل, وإن كانت مغمورة فليُثِرْها وليحيها, وليحافظ على استدعائها فإنها تجيب بأهون سعي وأسرع وقت, وإذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم فليعلم أن مثلها راهنٌ لديه إما بادٍ وإما كامن, فإن كان باديا فليقمعه وليقهره وليُمِتْه بقلة استعماله وشدة نسيانه, وإن كان كامنا فليحرسه لئلا يظهر) اهـ. (ز)

(1909) إتحاف السادة المتقين 124/1

(1910) شرح المواقف 58/1

(1911) تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر (ص 2 و 5)

(1912) قال الغزالي في "الإحياء" 12/1 : (ما يُطلَب لذاته أشرفُ وأفضلُ مما يُطلَب لغيره, والمطلوبُ لغيره الدراهمُ والدنانير, فإنهما حَجَران لا منفعة لهما, ولولا أن الله سبحانه وتعالى يسَّرَ قضاءَ الحاجات بهما لكانا والحصباء بمثابةٍ واحدة, والذي يُطلَب لذاته فالسعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى). (ز)

وإما بشرف غرضها، مثل صناعة الطب, فإنها أشرف من صناعة الكناسة، لأن غرض الطب إفادة الصحة, وغرض الكناسة تنظيف المستراح.

وإما بشدة الحاجة إليها كالفقه، فإن الحاجة إليه أشدُّ من الحاجة إلى الطب، إذ ما من واقعةٍ في الكون إلا وهي مفتقرةٌ إلى الفقه، إذ به انتظامُ صلاحِ الدنيا والدين، بخلاف الطب، فإنه يَحتاج إليه بعضُ الناس في بعض الأوقات)[1913].

قال الفيروزآبادي: (ومن العلوم ما يقوى شرفُه باجتماع هذه الاعتبارات فيه أو أكثرها)[1914].

قلت: وقد تعلق أصولُ الفقه مِن كلِّ جهةٍ من هذه الجهات بسبب:

فبالنظر إلى **(موضوعه)**, فإن موضوعه الأدلة التي هي وحيٌ من الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}, وفي الحديث: "فضلُ كلام الله على كلام خلقه كفضل الله على خلقه"[1915], وكما أن القرآن وحي فإن السنة وحي, قال الأوزاعي: (كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل بالقرآن)[1916], وقال الزركشي: (وقد صرح الشافعي في "الرسالة" بأن السنة مُنزَّلة كالكتاب, قال الله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى})[1917], وقال ابن حزم: (قال الله عز وجل: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}, وقال تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}, فصح أن كلَّ ما قاله رسول الله ﷺ فهو وحيٌ من عند الله عز وجل)[1918], وقال الحافظ العراقي: (وصْفُ السنة بالإنزال صحيحٌ, فقد كان الوحي ينزل بها كما ينزل بالقرآن, كما في الحديث الصحيح في الرجل الذي أحرم لعمرة وهو متضمخ بخلوق, فنزل الوحي في ذلك بالسنة الثابتة من قوله: "ما كنتَ صانعا في حجك فاصنعه في عمرتك". الحديث المشهور, وروينا في كتاب السنن لأبي داود من حديث المقدام بن معدي كرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ألا إني أوتيت القرآنَ ومثلَه معه, ألا يوشك رجل شبعان على

(1913) كشاف اصطلاحات الفنون 17/1

(1914) بصائر ذوي التمييز 44/1

(1915) رواه أبو داود في المراسيل عن شهر بن حوشب وكذا الدارمي, وقال حسين سليم أسد: (إسناده حسن وهو مرسل). ورواه الترمذي عن أبي سعيد الخدري مرفوعا وقال: (هذا حديث حسن غريب). وضعَّفه الألباني.

(1916) الفقيه والمتفقه 266/1

(1917) البحر المحيط 178/2

(1918) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل 125/4

أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه". الحديث, وقد قال الشافعي ﷺ: السنة وحي يُتلى)[1919].

وبالنظر إلى **(غرضه)**, فإنَّ غرضَه تحصيلُ ملكة الفهم والاستنباط, وأكرم بالفهم عن الله والفقه في دينه غرضا وغاية, قال تعالى: {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا} قال مالك: (وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة هو الفقه في دين الله، وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله، ومما يبين ذلك: أنك تجد الرجل عاقلا في أمر الدنيا ذا نظرٍ فيها، وتجد آخر ضعيفا في أمر دنياه عالما بأمر دينه بصيرا به، يؤتيه الله إياه ويحرمه هذا، فالحكمة: الفقه في دين الله)[1920], قلت: ويشهد له ما في "الصحيحين" مرفوعا: "من يُرِدِ الله به خيرا يُفَقِّهْه في الدين".

فمن حصَّل رتبة الفقه فلا رتبة فوقه إلا النبوة, وفي الحديث: "إن العلماء هم ورثة الأنبياء"[1921], قال ابن بطال: (جاء فى كثيرٍ من الآثار أنَّ درجات العلماء تتلو درجات الأنبياء ودرجات أصحابهم، والعلماء ورثة الأنبياء، وإنما ورثوا العلم وبينوه للأمة، وذبوا عنه، وحموه من تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين)[1922], وقال أبو حفص السُّهْرَوَرْدِي في كتابٍ إلى الفخر الرازي: (واعلم أنه كما لا رتبة فوق رتبة النبوة, فلا شرف فوق شرف وارث تلك الرتبة, قال ابن عربي: ومقام الوارثين لا مقام أعلى منه)[1923], وقال المناوي: (الفقه في الدين صناعةُ المصطفى ﷺ الموروثة عنه, والعلماءُ ورثة الأنبياء, قال في "بحر الفوائد" : وهم الفقهاء, والعلماء بالإطلاق هم الفقهاء, والعلماء بسائر العلوم علماءُ على التقييد إلى علمهم)[1924]. وقال ابن السمعاني في خطبة "القواطع" : (إني رأيت الفقهَ أصلَ العلوم وأشرفها, قال الله تعالى: {فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}, أمر الله تعالى بالتفقه في الدين وجعله فرضا على فرق الناس قاطبة, لتقوم طائفةٌ من كل فرقة به, وينتصبوا في قومهم منصبَ الأنبياء في أممهم, منذرين ومحذرين, ودعاةً إلى الله تعالى قائمين بدينه باثِّين سبيلَه موضحين للخلق نهجه. فصار الفقهاءُ خلفاءَ الرسل إنذارا وتحذيرا, وارثي

(1919) طرح التثريب في شرح التقريب 15/1

(1920) تفسير ابن كثير 700/1

(1921) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه, وصححه ابن حبان.

(1922) شرح صحيح البخاري لابن بطال 133/1

(1923) فيض القدير 384/4

(1924) السابق 478/3

علومهم قياما به وحملا، سالكي طريقتهم بثا ونشرا. وهذه مرتبة لا توجد لفرقة من الفرق، وناهيك بها من مرتبة)[1925].

وبالنظر إلى **(شدة الحاجة إليه)**، فذلك لازمٌ لشدة الحاجة إلى الفقه التي وقعت الإشارة إليها في كلام التهانوي، لأن تحصيل الفقه متوقف عليه، ولهذا قال في "المبادئ النصرية" : (وفضلُه جزيلٌ، لتوقُّفِ استنباط الأحكام عليه)[1926].

وقال ابن بَرهان: (اعلم وفقك الله وأعانك أنَّ أجَلَّ العلوم قدرا وأعلاها شرفا وذكرا علمُ أصول الفقه. وذلك لأنَّ الفقهَ أجلُّ العلوم قدرا وأسماها شرفا وذكرا لما يتعلق به من مصالح العباد في المعاش والمعاد. وإنما يُعرف شرفُ الشيء وقدره بتقدير فَقْده وتصوير ضده، ولو قدَّرنا فَقْدَ هذه المراسم المرعية والأحكام الشرعية الموضوعة لأفعال الإنسانية لصار الناسُ فوضى هملا مضاعين، لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد ما لا خفاءَ به. وقال شاعرُهم وهو الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا

فإذا عرفت هذا، وعرفت الفقه ومرتبته، فما ظنُّك بأصوله التي منها استمدادُه وإليها استنادُه. فمن الواجب على كل من اشتغل بالفقه أنْ يَصرف صدرا من زمانه إلى معرفة أصول الفقه ليكون على ثقةٍ مما دخل فيه، قادرا على فهم معانيه)[1927].

وقال الرهوني: (إنَّ العقولَ السليمة متطابقة، والشرائع بأسرها متوافقة، على أن العلم من أكمل الكمالات، لا سيما علم الأحكام الشرعيات، فإنها وسائلُ مقاصدِ العباد، ومناطُ مصالحهم في المعاش والمعاد، ولما كان لا سبيلَ إلى دركها دون معرفة مدركها، تعين معرفةُ أصلها، وتبين أنَّ مرتبته من العلوم مرتبةُ أجلِّها)[1928].

وقال الإسنوي: (أصول الفقه عِلْمٌ عظيمٌ قدرُه، وبيِّنٌ شرفُه وفخرُه، إذ هو قاعدةُ الأحكام الشرعية وأساسُ الفتاوى الفرعية التي بها صلاحُ المكلَّفين معاشا ومعادا)[1929].

(1925) قواطع الأدلة 3/1

(1926) المبادئ النصرية (ص 13)

(1927) الوصول إلى الأصول 47/1 - 48

(1928) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 125/1

(1929) نهاية السول 3/1

وعلى هذا فقد صارت فضيلة علم الفقه دالة باللزوم على فضيلة علم أصول الفقه, لأنَّ حصولَها متوقف عليه, فهو الوسيلة إليها, والوسيلة تشرف لشرف مقصدها[(1930)].

وقد قال الإمام السرخسي[(1931)] في مقدمة "المبسوط" : (وأما علم الفقه والشرائع فهو الخير الكثير, كما قال الله - عز وجل - : {وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا}، قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه: "الحكمة: معرفة الأحكام من الحلال والحرام". وقد ندب اللهُ - تعالى - إلى ذلك بقوله - تعالى -: {فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}, فقد جعل ولايةَ الإنذار والدعوة للفقهاء، وهذه درجةُ الأنبياء، تركوها ميراثا للعلماء، كما قال عليه الصلاة والسلام: "العلماء ورثة الأنبياء"، وبعد انقطاع النبوة هذه الدرجةُ أعلى النهاية في القوة، وهو معنى قولِ النبي عليه الصلاة والسلام: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين", وقال عليه الصلاة والسلام: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا", ولهذا اشتغل به أعلامُ الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم)[(1932)].

وقال الإمام الشافعي: "مَن طلب الفقهَ نبُلَ قدرُه"[(1933)].

(1930) وانظر: شرح الورقات لعبد الله الفوزان (ص 18)

(1931) قال القرشي: (محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي, تكرر ذكرُه في "الهداية", الإمام الكبير, شمس الأئمة, صاحب "المبسوط" وغيره, أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون, كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا, لزم الإمامَ شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظرَ أهلِ زمانه, وأخذ في التصنيف وناظر الأقران, فظهر اسمُه وشاع خبرُه, **أملأ المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن بأوزجند محبوس,** وعن أسباب الخلاص في الدنيا مأيوس, بسبب كلمةٍ كان فيها من الناصحين, سالكا فيها طريقَ الراسخين, ليكون له ذخيرة إلى يوم الدين, وإنما يتقبل الله من المتقين, وهو يتولى الصالحين, ولا يهدي كيدَ الخائنين, ولا يضيع أجرَ المحسنين, قال في المبسوط عند فراغه من شرح العبادات: هذا آخر شرح العبادات بأوضح المعاني وأوجز العبارات أملاه المحبوس عن الجمعة والجماعات, وقال في آخر كتاب الطلاق: هذا آخر كتاب الطلاق الموثر من المعاني الدقاق أملاه المحبوس عن الانطلاق المبتلى بوحشة الفراق مصليا على صاحب البراق صلى الله عليه وآله وصحبه أهل الخير والسباق صلاة تتضاعف وتدوم إلى يوم التلاق كتبه العبد البري من النفاق, وقال فى آخر كتاب العتاق: انتهى شرح العتاق من مسايل الخلاف والوفاق أملاه المستقبل للمحن بالاعتناق المحصور في طرق من الآفاق حامدا للمهيمن الرزاق ومصليا على حبيب الخلاق ومرتجي إلى لقائه بالأشواق وعلى آله وصحبه خير الصحب والرفاق, وقال فى آخر شرح الإقرار: انتهى شرح كتاب الإقرار المشتمل من المعاني ما هو سر الأسرار وأملأ المحبوس في موضع الأشرار مصليا على النبي المختار. مات فى حدود التسعين وأربع مائة) رحمه الله. [الجواهر المضية في طبقات الحنفية 2/28 - 29]

(1932) المبسوط 2/1

(1933) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 2/1134

وقال الغزالي: (لأجل شرف علم الفقه وسببه, وفَّرَ اللهُ دواعيَ الخَلْق على طلبه, وكان العلماءُ به أرفعَ العلماءِ مكانا, وأجلَّهم شأنا, وأكثَرَهم أتباعا وأعوانا)[1934].

وقال القرافي: (إنَّ الفقه عمادُ الحق, ونظام الخلق, ووسيلة السعادة الأبدية, ولباب الرسالة المحمدية, من تحلى بلباسه فقد ساد, ومن بالغ في ضبط معالمه فقد شاد)[1935].

وقال ابن الجوزي: (أعظم دليل على فضيلة الشيء النظرُ إلى ثمرته، ومن تأمل ثمرة الفقه، عَلِم أنه أفضلُ العلوم, فإنَّ أربابَ المذاهب فاقوا بالفقه الخلائقَ أبدا, وإن كان في زمن أحدهم من هو أعلمُ منه بالقرآن أو بالحديث أو باللغة)[1936].

وقال أيضا: (وإذا أردت أن تعرف شرف الفقه فانظر إلى مرتبة الأصمعي في اللغة، وسيبويه في النحو[1937]، وابن معين في معرفة الرجال، كم بين ذلك ومرتبة أحمدَ والشافعيِّ في الفقه)[1938].

ولهذا قال: (من كان ذا همة ونَصَحَ نفسَه, تشاغل بالمهم من كل علم، وجعل جُلَّ شغلِه الفقه، فهو أعظم العلوم وأهمُّها)[1939].

وقال أيضا: (ينبغي للفقيه ألا يكون أجنبيا عن باقي العلوم، فإنه لا يكون فقيها، بل يأخذ من كل علم بحظ، ثم يتوفر على الفقه، فإنه عِزُّ الدنيا والآخرة)[1940].

وقال الزركشي: (كان الشيخ صدر الدين بن المرحل[1941] - رحمه الله - يقول: ينبغي للإنسان أن يكون في الفقه قيِّمًا, وفي الأصول راجحا, وفي بقية العلوم مشارِكا)[1942].

(1934) المستصفى (ص 4)

(1935) الذخيرة 34/1

(1936) صيد الخاطر (ص 177)

(1937) في "وفيات الأعيان" 102/1 - 103 : (قال أبو بكر ابن مجاهد المقرئ: قال لي ثعلب: يا أبا بكر، اشتغَل أصحابُ القرآن بالقرآن ففازوا، واشتغل أصحاب الحديث بالحديث ففازوا، واشتغل أصحاب الفقه بالفقه ففازوا، واشغلت أنا بزيدٍ وعمرو، فليت شعري ماذا يكون حالي في الآخرة, فانصرفت من عنده، فرأيت النبي ﷺ تلك الليلة في المنام، فقال لي: أقرئ أبا العباس عني السلام وقل له: أنت صاحب العلم المستطيل، قال أبو عبد الله الروذباري العبد الصالح: أراد أن الكلام به يكمل، والخطاب به يجمل، وأنَّ جميعَ العلوم مفتقرة إليه).

(1938) الحث على حفظ العلم وذكر كبار الحفاظ (ص 47 - 48)

(1939) صيد الخاطر (ص 443)

(1940) السابق (ص 177)

(1941) محمد بن عمر بن مكي صدر الدين ابن الوكيل وابن المرحل, ويقال له ابن الخطيب أيضا, كان أعجوبة في الذكاء: حفظ "المفصل" في مائة يوم, وحفظ "ديوان المتنبي" في جمعة, و"المقامات" في كل يوم مقامة, وكان لا يمر بشاهد

قلت: وينضاف لوجوه شرف أصول الفقه - زيادة على ما تقدم - وجهٌ آخر, وهو أنه علم يمتزج فيه المنقول بالمعقول.

قال ابن جزي في "تقريب الوصول" : (إنَّ العلوم على ثلاثة أضرُبٍ: علم عقلي، وعلم نقلي، وعلمٌ يأخذ من العقل والنقل بطرَف، فلذلك أشرَفَ في الشَّرَفِ على أعلى شرَف, وهو علم أصول الفقه الذي امتزج فيه المعقول بالمنقول، واشتمل على النظر في الدليل والمدلول، وإنه لنِعْمَ العون على فهم كتاب الله وسنة الرسول ﷺ)[1943].

وقال القرافي في مقدمة "شرحه للمحصول" : (أما بعدُ, فأفضلُ ما اكتسبه الإنسانُ علمٌ يَسْعَد به في عاجل معاشه وآجل معاده، ومن أفضل ذلك علمُ أصول الفقه, لاشتماله على المعقول والمنقول، فهو جامعُ أشتات الفضائل، والواسطةُ في تحصيل لُبَاب الرسائل[1944]، ليس هو من العلوم التي هي روايةٌ صِرْفة لا حظَّ لشرف النفوس فيه، ولا من المعقول الصِّرْف الذي لم يَحُضَّ الشرعُ على معانيه، بل جمع بين الشَّرَفين، واستولى على الطرفين، يُحتاج فيه إلى الرواية والدراية، ويجتمع فيه معاقدُ النظر ومسالك العِبَر، مَن جَهِله من الفقهاء فتحصيلُه أُجاج، ومن سُلِب ضوابطَه عَدِم عند دعاويه الحِجَاج، فهو جديرٌ بأن يُنافَس فيه، وأن يُشتَغل بأفضل الكتب في تلخيصاته ومبانيه)[1945].

قلت: فالحاصل أن فضل علم الأصول وشرفه بيِّنٌ ظاهر.

ومن هنا قال ابن خلدون: (اعلم أن أصول الفقه مِن أعظم العلوم الشرعية وأجلِّها قدرا وأكثرِها فائدة)[1946].

بل قال ابن عاشور: (هو رئيسُ العلومِ الشرعية على التحقيق)[1947].

للعرب إلا حفظ القصيدة كلَّها, وكان نظَّارا مستحضرا, أفتى وهو ابن عشرين سنة, وكان لا يقوم بمناظرة ابنِ تيمية أحدٌ سواه, ودرس بالمدارس الكبار مثل دار الحديث الأشرفية والشامية البرانية والجوانية والعذراوية, وكان تقي الدين السبكي يعظمه ويثني عليه ويسميه "فاضل عصره", وكانت وفاته بمصر في 24 ذي الحجة سنة 716 , ولما بلغت وفاتُه ابنَ تيمية قال: أحسن اللهُ عزاءَ المسلمين فيك يا صدر الدين, وتأسف الناسُ عليه كثيرا رحمه الله تعالى. انظر: الدرر الكامنة 373/5 - 382

(1942) المنثور للزركشي 72/1

(1943) تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص 88) , وانظر المستصفى للغزالي (ص 3 - 4)

(1944) كذا في المطبوع ولعلها [المسائل] . (ز)

(1945) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي 90/1

(1946) المقدمة (ص 573)

(1947) التصحيح والتوضيح 5/1



قلت: وجه ذلك أن هذا العلم هو عبارة عن قوانين النظر في النصوص لفهم مرادِ الله تعالى أعم من كونه متعلِّقا بأفعال المكلَّفين, إذ هي قوانين الفهم والفقه في الدين بالمعنى الأعم, قال ابن تيمية: (المقصودُ من أصول الفقه: أن يُفْقَهَ مرادُ اللهِ ورسولِه بالكتاب والسنة)[1948], وهذا أعمُّ من الفقه الاصطلاحي كما قلنا, وقال ابن عاشور: (علم الأصول يضبط قواعدَ الاستنباط ويُفصِح عنها, فهو آلة للمفسِّر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها)[1949], والمعاني الشرعية المستنبطة من الآيات أعم من الأحكام الشرعية المقررة في علم الفروع, فقواعدُ الأصول قوانينُ قاضيةٌ على كل نظرٍ في الوحي, ولهذا قال ابن دقيق العيد في "شرح الإلمام" : (أصول الفقه هو الذي يَقضِي ولا يُقضَى عليه)[1950].

وتسميةُ ابن عاشور للأصول رئيسَ العلوم الشرعية نظيرُ تسمية الفارابي للمنطق برئيس العلوم, قالوا: وذلك لنفاذ حكمه فيها, فيكون رئيسا حاكما عليها[1951], لأن المنطقي يبحث في قوانين النظر والفكر المؤدية إلى العلم من حيث هو علم, بقطع النظر عن متعلقه وهو المعلوم, وهكذا الأصولي يبحث في قواعد الاستثمار من الوحي لمعرفة مراد الرب ﷻ مطلقا, سواء أكان حكما متعلقا بأفعال المكلفين أم غير ذلك, ومن هنا كان الأصول آلة للمفسر كما قال ابن عاشور, ولا شك أن من فاتته الآلة فاته المقصود, ولهذا فقد جعلوا معرفة أصول الفقه شرطا للمفسر.

قال الزركشي: (التفسير: علم يعرف به فهمُ كتاب الله المنزَّل على نبيه محمد ﷺ وبيانُ معانيه واستخراجُ أحكامه وحِكَمه, **واستمدادُ ذلك** من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان و**أصول الفقه** والقراءات, ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ)[1952].

وقال صاحب "مفتاح السعادة" : (اعلم أن العلماء كما بينوا في التفسير شرائط, بينوا في المفسِّر أيضا شرائط, لا يَحِلُّ التعاطي لمن عرى عنها أو هو فيها راجل, وهي: أن يعرف خمسةَ عشرَ علما على وجه الإتقان والكمال: ... إلى أن قال: العاشر: أصول الفقه: إذ به يَعرِف وجوهَ الاستدلال على الأحكام والاستنباط)[1953].

(1948) مجموع الفتاوى 497/20

(1949) التحرير والتنوير 26/1

(1950) البحر المحيط للزركشي 14/1

(1951) كشاف اصطلاحات الفنون 44/1

(1952) البرهان في علوم القرآن 13/1

(1953) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زاده 82/2 - 83



[7]

المبدأ السابع: الواضع

في "المعجم الوسيط" : (وضَعَ العِلْمَ: اهتدى إلى أصوله وأوّلِيَّاتِه)[1954].

قال ابن عاشور: (لَمَّا تقدَّم النظرُ في الدين وانتظم, وضعوا **قواعدَ لطرق الاستنباط في كيفية فهم القرآن والسنة وحمل متعارضها**, وأولُ من تكلم في ذلك وكتب الإمامُ محمد بن إدريس الشافعي الشهير)[1955].

قلت: وقد بسط القولَ في بيان هذا ابنُ خلدون في "المقدمة" حيث قال: (اعلم أنَّ أصولَ الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلِّها قدرا وأكثرِها فائدة, وهو: النظرُ في الأدلة الشرعية من حيث تُؤخَذ منها الأحكامُ والتكاليف.

وأصول الأدلة الشرعية هي: الكتاب الذي هو القرآن, ثم السنة المبيِّنة له.

فعلى عهد النبي ﷺ كانت الأحكامُ تُتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظرٍ وقياس, ومِن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطابُ الشفاهي وانحفظ القرآن بالتواتر.

وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذي يَغلِب على الظن صدقُه. وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

ثم ينزل الإجماع منزلتهما, لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم, ولا يكون ذلك إلا عن مستنَد, لأنَّ مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابتٍ مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة, فصار الإجماعُ دليلا ثابتا في الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يَقِيسون الأشباهَ بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثالَ بالأمثال بإجماعٍ منهم، وتسليمِ بعضهم لبعض في ذلك, فإنَّ

(1954) المعجم الوسيط 1039/2

(1955) أليس الصبح بقريب (ص 30)



كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تَندرجْ في النصوص الثابتة, فقاسوها بما ثبت, وألحقوها بما نُصَّ عليه بشروطٍ في ذلك الإلحاقِ تُصحِّح تلك المساواةَ بين الشبيهين أو المثلين, حتى يَغلِب على الظن أنَّ حكم الله تعالى فيهما واحدٌ, وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس, وهو رابع الأدلة.

واتفق جمهورُ العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضُهم في الإجماع والقياس إلا أنه شذوذ, وألحق بعضُهم بهذه الأدلة الأربعة أدلةً أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها، لضعف مداركها وشذوذ القول فيها.

فكان من أول مباحث هذا الفن النظرُ في كون هذه أدلة.

فأما الكتاب فدليلُه المعجزة القاطعة في متنه والتواترُ في نقله، فلم يَبْقَ فيه مجالٌ للاحتمال. وأما السنة وما نقل إلينا منها فالإجماعُ على وجوب العمل بما يَصِحُّ منها كما قلناه، معتضِدا بما كان عليه العملُ في حياته صلوات الله وسلامه عليه من إنفاذ الكتب والرسل إلى النواحي بالأحكام والشرائع آمرا وناهيا. وأما الإجماع فلاتفاقهم - رضوان الله تعالى عليهم - على إنكار مخالفتهم مع العصمة الثابتة للأمة. وأما القياسُ فبإجماع الصحابة رضي الله عنهم عليه كما قدمناه. هذه أصول الأدلة.

ثم إن المنقول من السنة محتاجٌ إلى تصحيح الخبر بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين, لتتميز الحالة المُحَصِّلةُ للظن بصدقه الذي هو مناطُ وجوب العمل بالخبر, وهذه أيضا من قواعد الفن, ويُلحَق بذلك عند التعارض بين الخبرين وطلبِ المتقدم منها معرفةُ الناسخ والمنسوخ, وهي من فصوله أيضا وأبوابه, ثم بعد ذلك يتعين النظرُ في دلالات الألفاظ, وذلك أنَّ استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة, والقوانينُ اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان, وحين كان اللسانُ ملكةً لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين, ولم يكن الفقيهُ حينئذ يحتاج إليها, لأنها جِبِلَّة ومَلَكة, فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيَّدها الجهابذةُ المتجردون لذلك بنقلٍ صحيحٍ ومقاييسَ مستنبَطة صحيحة, وصارت علوما يحتاج إليها الفقيهُ في معرفة أحكام الله تعالى, ثم إنَّ هناك استفاداتٍ أخرى خاصةً من تراكيب الكلام, وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام, وهو الفقه, ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق, بل لا بد من معرفة أمورٍ أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة, وبها تُستفاد الأحكامُ بحسب ما أصَّل أهلُ الشرع وجهابذةُ العلم من ذلك

وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة, مثل أن اللغة لا تثبت قياسا, والمشترك لا يراد به معنياه معا, والواو لا تقتضي الترتيب, والعام إذا أخرجت أفرادُ الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها, والأمرُ للوجوب أو الندب, وللفور أو التراخي, والنهيُ يقتضي الفسادَ أو الصحة, والمطلق هل يحمل على المقيَّد, والنص على العلة كافٍ في التعدي أم لا, وأمثال هذه, فكانت كلُّها من قواعد هذا الفن, ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية. ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن, لأن فيه تحقيقَ الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام وتنقيحَ الوصف الذي يَغلِب على الظن أن الحكم عُلِّق به في الأصل من تبين أوصاف ذلك المحل أو وجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارضٍ يمنع من ترتيب الحكم عليه, في مسائلَ أخرى من توابع ذلك, كلُّها قواعدُ لهذا الفن.

واعلم أن هذا الفنَّ من الفنون المستحدَثة في المِلَّة, وكان السلفُ في غُنْيةٍ عنه بما أنَّ استفادةَ المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من المَلَكة اللسانية, وأما القوانينُ التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا, فمنهم أُخِذ مُعظمُها, وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها, لِقُرْب العصر وممارسة النَّقَلة وخبرتهم بهم.

فلما انقرض السلف وذهب الصدرُ الأول وانقلبت العلوم كلُّها صِناعةً[1956] كما قررناه من قبلُ, احتاج الفقهاءُ والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد, لاستفادة الأحكام من الأدلة, فكتبوها فَنًّا قائما برأسه سمَّوه "أصول الفقه".

وكان أول من كتب فيه الشافعيُّ رضي الله تعالى عنه, **أملى** فيه رسالتَه المشهورة, تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس) انتهى كلام ابن خلدون[1957].

قال هلال بن العلاء: منَّ الله على هذه الأمة بأربعة ولولاهم لهلك الناس: منَّ الله عليهم بالشافعي، حتى بيَّن المُجْمَل من المفسَّر، والخاص من العام, والناسخ من المنسوخ، ولولاه لهلك الناس. ومنَّ الله عليهم بأحمدَ بنِ حنبل حتى صبر في المحنة والضرب فنظر غيرُه إليه فصبر، ولم يقولوا بخلق القرآن، ولولاه لهلك الناس. ومنَّ الله عليهم بيحيي بن معين حتى بيَّن الضعفاء

(1956) الصناعة هي: العلم الحاصل من التمرن في العمل. [موصل الطلاب لخالد الأزهري (ص 136)]

(1957) المقدمة (ص 573 - 576)

من الثقات، ولولاه لهلك الناس. ومنَّ الله عليهم بأبي عبيد حتى فسَّر غريبَ حديثِ رسول الله ﷺ ولولاه لهلك الناس[1958].

وفي "البحر المحيط" للزركشي: (قال الإمام أحمد بن حنبل: لم نكن نعرف الخصوصَ والعموم حتى ورد الشافعي. وقال الجويني[1959] في "شرح الرسالة" : لم يَسبِقِ الشافعيَّ أحدٌ في تصانيف الأصول ومعرفتها)[1960].

وقال القاضي عياض: (للشافعيِّ في تقرير الأصول وتمهيد القواعد وترتيب الأدلة والمآخذ وبَسْطِه ذلك ما لم يَسبِقْه إليه مَن قبلَه، وكان فيه عليه عِيالًا كلُّ من جاء بعده)[1961].

وقال القرافي: (من مناقب الشافعي - ﷺ - أنه أول من صنف في أصول الفقه)[1962].

وقال ابن تيمية: (معلوم أنَّ أولَ مَن عُرِف أنه جرَّد الكلامَ في أصول الفقه هو الشافعي)[1963].

وقال الإسنوي: (كان إمامُنا[1964] الشافعي ﷺ هو المبتكِرُ لهذا العلم بلا نزاع, وأول من صنف فيه بالإجماع. وتصنيفه المذكور فيه موجودٌ بحمد الله تعالى, وهو الكتاب الجليل

(1958) الكامل لابن عدي 212/1 , ومناقب الشافعي للبيهقي 279/2 - 280

(1959) أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين, قال ابن السبكي: (له المعرفة التامة بالفقه والأصول والنحو والتفسير والأدب, وكان لفرط الديانة مهيبا لا يجري بين يديه إلا الجد والكلام إما في علم أو زهد وتحريض على التحصيل... قال الإمام أبو سعيد بن الإمام أبي القاسم القشيري: كان أئمتنا في عصره والمحققون من أصحابنا يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبيا في عصره لما كان إلا هو, من حسن طريقته وزهده وكمال فضله. وقال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني: لو كان الشيخ أبو محمد في بني إسرائيل لنقل إلينا شمائله ولافتخروا به... ومن تصانيفه: الفروق, والسلسلة, والتبصرة, والتذكرة, ومختصر المختصر, وشرح الرسالة). طبقات الشافعية الكبرى 73/5 - 75

(1960) البحر المحيط 18/1

(1961) ترتيب المدارك 86/1

(1962) نفائس الأصول 100/1

(1963) مجموع الفتاوى 403/20

(1964) قلت: هو إمامُ المسلمين أجمعين, كغيره من إخوانه أئمة الدين رحم الله الجميع, ومن قصَر ائتمامه بواحد منهم دون سواه فقد قصَّر. قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (إن التوزيع بين أتباع المذاهب إنما هو أمرٌ صوري أو اعتباري, ولكن الحقيقة أنَّ كلَّ إمامٍ من أيمة الهدى المسلمين هو إمامٌ لجميع المسلمين, وكل مذهب سواء انتسب إليه الفرد بالاتباع أم لم ينتسب إليه هو مذهبٌ إسلامي معتبرٌ عنده اعتبار الحق المشاع والتقديس المشترك باعتبار أنه مظهر من مظاهر الاجتهاد في الدين والاقتباس من روح القرآن وروح السنة). محاضرات (ص 311) . (ز)

المشهور المسموع عليه المتصل إسناده الصحيح إلى زماننا المعروف بـ"الرسالة" الذي أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي من خراسان إلى الشافعي بمصر, فصنفه له)[1965].

روى البيهقي في "مناقب الشافعي" بسنده إلى جعفر ابن أحمد السلماني قال: سمعت جعفر بن أخي أبي ثور يقول: سمعت عمي يقول: كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة. فوضع له كتاب "الرسالة".

قال عبد الرحمن بن مهدي: ما أصلي صلاة إلا وأدعو للشافعي فيها[1966].

قال البيهقي: (وعبد الرحمن بن مهدي بن حسان أبو سعيد البصري: أحدُ أركان أهل العلم بالحديث)[1967], وقال الذهبي في "تاريخه" : (وكان عبد الرحمن من كبار العلماء, قال فيه أحمد بن حنبل: عبد الرحمن بن مهدي إمامٌ)[1968], وقال في "سير النبلاء" : (الإمام، الناقد، المجود، سيد الحفاظ[1969], وقال إسماعيل القاضي: سمعت ابن المديني يقول: أعلم الناس بالحديث عبد الرحمن بن مهدي, وقال الخليلي: قال الشافعي: لا أعرف له نظيرا في هذا الشأن)[1970].

وقال الحارث بن سريج النقال: (أنا حملتُ كتابَ الرسالة للشافعي إلى عبد الرحمن بن مهدي وجَّهَ بها معي إليه)[1971].

وقال البيهقي: (قرأت في كتاب زكريا الساجي: حدثني بشر بن مجاهد أبو العلاء عن أبي عبد الرحمن القطان قال: حضرت عبد الرحمن بن مهدي لما جاءته رسالة الشافعي, فقرأها فقال: هذا كلامُ رجلٍ فَهِم)[1972].

قلت: وقد كان الشافعيُّ مشهودا له بالعقل والفهم.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: (ما رأيت رجلا قط أعقل من الشافعي رحمه الله)[1973].

(1965) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص 45)

(1966) مناقب الشافعي 230/1 , وتاريخ الإسلام للذهبي 163/14

(1967) مناقب الشافعي 232/1

(1968) تاريخ الإسلام 163/14

(1969) سير أعلام النبلاء 192/9 - 193

(1970) السابق 194/9

(1971) مناقب الشافعي للبيهقي 245/2 , وانظر أيضا: 231/1 - 232 منه.

(1972) السابق 245/2

وقال المزني: (لو وزن عقل الشافعي بنصف عقل أهل الأرض لرجح بهم)[1974].

وعن يونس بن عبد الأعلى - وذكر الشافعي رحمه الله - فقال: (كان من أعقل الناس، لو أن الناس أُلْقُوا في عقله لغَرِقوا في عقله)[1975].

وقال الرازي: (روى الخطيب في تاريخ بغداد عن عبد الرحمن بن مهدي عن مالك أنه قال: "ما أتاني قرشي أفهم من هذا الفتى" يعني الشافعي)[1976].

وقال عبد الله بن عبد الحكم: (ما رأيت مثل الشافعي، وما رأيت رجلا أحسن استنباطا منه)[1977].

وروى البيهقي في "مناقب الشافعي" بسنده إلى محمد بن الفضل البزاز قال: سمعت أبي يقول: حججت مع أحمد بن حنبل، فنزلنا في مكان واحد، أو في دار - يعني بمكة - , وخرج أبو عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - باكرا، وخرجت أنا معه، فلما صلينا الصبح درت المجلس فجئتُ مجلسَ سفيان بن عيينة، وكنت أدور مجلسا مجلسا طلبا لأبي عبد الله حتى وجدته عند شاب أعرابي وعليه ثياب مصبوغة، وعلى رأسه جمة، فزاحمته حتى قعدت عند أحمد بن حنبل فقلت: يا أبا عبد الله، تركتَ ابنَ عيينة وعنده الزهري، وعمرو بن دينار، وزياد بن علاقة ومن التابعين ما الله به عليم؟ فقال: اسكت، فإنْ فاتك حديثٌ بعلو تجده بنزول، فلا يضرك في دينك ولا في عقلك أو في فقهك, وإن فاتك عقلُ هذا الفتى أخاف أن لا تجده إلى يوم القيامة، ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله تعالى من هذا الفتى القرشي. قلت: من هذا؟ قال: محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله[1978].

وقال يونس بن عبد الأعلى: كان الشافعي إذا أخذ في التفسير، كأنه شَهِد التنزيل[1979].

وقال النووي: (وهو الذي لا يساوى، بل لا يدانى في معرفة كتاب الله تعالى وسنة رسوله - ﷺ -، ورَدِّ بعضها إلى بعض، وهو الإمامُ الحجة في لغة العرب ونحوهم، فقد اشتغل في العربية

(1973) مناقب الشافعي للبيهقي 185/2

(1974) السابق 273/2

(1975) السابق 178/1 - 179

(1976) مناقب الإمام الشافعي (ص 58)

(1977) تهذيب الأسماء واللغات 61/1

(1978) مناقب الشافعي للبيهقي 339/1

(1979) سير أعلام النبلاء 81/10



عشرين سنة, مع بلاغته وفصاحته، ومع أنه عربي اللسان والدار والعصر، وبها يُعرَف الكتاب والسنة)[1980].

(الشافعي فيلسوف الاستنباط)

قال محمد بن عوف، سمعت أحمد بن حنبل يقول: الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة، واختلاف الناس، والمعاني، والفقه[1981].

وقال الفخر الرازي: (اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم المنطق, وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. وذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة, لكن لم يكن عندهم قانونٌ ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين, فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة, فإنَّ مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناسَ مدة مديدة, واستخرج علمَ المنطق, ووضع للخلق بسببه قانونا كليا يرجع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون الأشعار, وكان اعتمادُهم على مجرد الطبع, فاستخرج الخليل بن أحمد علم العروض, فكان ذلك قانونا كليا في معرفة مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك ههنا, الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون, ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية, وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها, فاستنبط الشافعيُّ علمَ أصول الفقه, ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطاطاليس الحكيم إلى علم العقل)[1982].

وقال الشيخ محمد الحجوي الفاسي في كتابه "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" : (اختراع الشافعي لعلم أصول الفقه الذي هو كـ" **فلسفة الفقه**[1983] " :

لما وجد الشافعي أن الذين رحلوا من المحدثين واستقصوا السنة وجمعوها من الأقطار كإسحاق وأحمد وابن وهب ونظائرهم، اجتمع لديهم منها شيءٌ كثير يُعَد بمئات الآلاف, بعد أن كانت طبقةُ مالكٍ وابن عيينة ونظرائهم لا يجتمع لها منها إلا الألف والأربعة الآلاف إلى عشرة أو

(1980) تهذيب الأسماء واللغات 49/1

(1981) سير أعلام النبلاء 81/10

(1982) مناقب الإمام الشافعي (ص 156 - 157)

(1983) وقد وقع في "أليس الصبح بقريب" لابن عاشور (ص 151) : (وأصول الفقه, أي: **فلسفة الاستنباط**) اهـ.



عشرات الألوف لاقتصارهم على سنن بلدهم، فوقع التضارب والتعارض بين ظواهر تلك السنة الكثيرة.

فاخترع الشافعي طريقةً للجمع والتوفيق وتبيين كيفية استعمال المجتهد له, وقوانين الاستنباط منها ومن الكتاب العزيز, ليمكنه تخليص مذهبه وتأسيسه على أساس متين، وفي القواعد التي سميت علم الأصول، وأوجب عليه القيامَ بهذا العمل دخولُ الدخيل في لسان العرب, وامتزاجُ اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدراك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك، وسهَّل له ذلك ما كان وقع قبله من تدوين علوم اللسان وتمهيدها كالنحو والصرف.

فبذلك تمكن من وضع قواعدَ تجمع بين الأحاديث التي ظاهرُها التعارض, وكان الشافعي نفسُه على جانبٍ من المهارة في علوم اللسان, ومعرفته ببلاغة القرآن، يعرِف له ذلك الخاصُّ والعام، مع ما أوتيه من فضل بلاغة التعبير عما يختلج في الضمير, كما يشهد لذلك شعره البليغ وكتبه)[1984].

وقال الدهلوي: (نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين (يعني الحنفي والمالكي) وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أمورا كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم، وقد ذكرها في أوائل كتاب "الأم". منها أنه وجدهم يأخذون بالمرسل والمنقطع، فيدخل فيهما الخلل، فإنه إذا جمع طرق الحديث يظهر أنه كم من مرسل لا أصل له، وكم من مرسل يخالف مسندا، فقرر ألا يأخذ بالمرسل إلا عند وجود شروط، وهي مذكورة في كتب الأصول. ومنها أنه لم تكن قواعدُ الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم, فكان يتطرق بذلك خللٌ في مجتهداتهم، فوضع لها أصولا، ودونها في كتاب، وهذا أول تدوين كان في أصول الفقه.

مثاله ما بلغنا أنه دخل على محمد ابن الحسن وهو يطعن على أهل المدينة في قضائهم بالشاهد الواحد مع اليمين، ويقول: هذه زيادةٌ على كتاب الله[1985]، فقال الشافعي: أثبت

(1984) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 473/1

(1985) قال ابن عبد البر في "التمهيد" 155/2 - 156 : (واليمين مع الشاهد زيادةُ حكمٍ على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم كنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها مع قول الله: {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}, وكنهيه ﷺ عن أكل لحوم الحمر وكل ذي ناب من السباع مع قول الله عز وجل: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ} الآية, وكالمسح على الخفين والقرآنُ إنما ورد بغسل الرجلين أو مسحهما, ومثلُ هذا كثير, ولو جاز أن يقال: إنَّ القرآن نسخ حكمَ رسول الله باليمين مع الشاهد, لجاز أن يقال إن القرآن في قوله عز وجل: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} وفي قوله: {إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ} ناسخٌ لنهيه ﷺ عن المزابنة وبيع الغرر وبيع ما لم يخلق إلى سائر ما نهى عنه في البيوع, ولجاز أن يقال: إن قول الله عز وجل: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} ناسخٌ لقول رسول الله ﷺ: "لا صدقة في الخيل والرقيق", وهذا لا

عندك أنه لا تجوز الزيادةُ على كتاب الله بخبر الواحد؟ قال: نعم, قال: فلِمَ قلت إن الوصية للوارث لا تجوز لقوله ﷺ: "ألا لا وصية لوارث", وقد قال الله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ}, وأورد عليه أشياءَ من هذا القبيل، فانقطع كلام محمد ابن الحسن.

ومنها أن بعض الأحاديث الصحيحة لم يبلغ علماءَ التابعين ممن وسد إليهم الفتوى، فاجتهدوا بآرائهم، أو اتبعوا العمومات، أو اقتدوا بمن مضى من الصحابة فأفتوا حسب ذلك. ثم ظهرت بعد ذلك في الطبقة الثالثة فلم يعلموا بها ظنا منهم أنها تخالف عملَ أهلِ مدينتهم وسنتهم التي لا اختلافَ لهم فيها، وذلك قادحٌ في الحديث وعلة مسقطة له، أو لم تظهر في الثالثة، وإنما ظهرت بعد ذلك عندما أمعن أهلُ الحديث في جمع طرق الحديث، ورحلوا إلى أقطار الأرض، وبحثوا عن حملة العلم، فكثر من الأحاديث ما لا يرويه من الصحابة إلا رجل أو رجلان، ولا يرويه عنه أو عنهما إلا رجل أو رجلان، وهلم جرا، فخفي على أهل الفقه، وظهر في عصر الحفاظ الجامعين لطرق الحديث كثير من الأحاديث، رواه أهل البصرة مثلا وسائر الأقطار في غفلة منه، فبين الشافعي أن العلماء من الصحابة والتابعين لم يزل شأنهم أنهم يطلبون الحديث في المسألة، فإذا لم يجدوا تمسكوا بنوع آخر من الاستدلال، ثم إذا ظهر عليهم الحديث بعدُ رجعوا من اجتهادهم إلى الحديث, فاذا كان الأمر على ذلك لا يكون عدم تمسكهم بالحديث قدحا فيه، اللهم إلا إذا بينوا العلة القادحة.

مثاله حديث القلتين, فإنه حديث صحيح روي بطرق كثيرة معظمها ترجع إلى أبي الوليد بن كثير . عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبد الله - أو محمد بن عباد بن جعفر - عن عبيد الله بن عبد الله كلاهما عن ابن عمر، ثم تشعبت الطرق بعد ذلك؛ وهذان وإن كانا من الثقات لكنهما ليسا ممن وسد إليهم الفتوى، وعول الناس عليهم، فلم يظهر الحديث في عصر سعيد

يسوغ لأحد, لأنَّ السنة مبينة للكتاب زائدةٌ عليه ما أذن اللهُ لرسوله ﷺ في الحكم به, ولو جاز ذلك لارتفع البيان, والله عز وجل يقول: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}, والله عز وجل يفترض في كتابه وعلى لسان رسوله ما شاء, وقد أمر الله بطاعة رسوله أمرا مطلقا, وأخبر أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى, وقال ﷺ: "أوتيت الكتاب ومثله معه", وقال عز وجل: {وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ}, قالوا: القرآن والسنة. قال: وما ذكروا من أنَّ الزيادةَ مِن حكم النبي عليه السلام منسوخةٌ بآية الدين ينتقض عليهم بالإقرار والنكول ومعاقر القمط وأنصاب اللبن والجذوع الموضوعة في الحيطان, فإنهم قد حكموا بكل ذلك وليس مذكورا في الآية, فإذا استجازوا أن يستحسنوا ويزيدوا على النص ذلك كلَّه استحسانا, فكيف ينكرون الزيادةَ عليه بالأخبار الثابتة عن النبي ﷺ وعن الخلفاء وجمهور العلماء وصحيح الأثر والنظر, والأمر في هذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى إكثار, وفيما ذكرنا منه كفاية لمن فهم, وبالله التوفيق) اهـ وانظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني 378/2 - 380 .



بن المسيب ولا في عصر الزهري، ولم يمش عليه المالكية ولا الحنفية، فلم يعملوا به، وعمل به الشافعي.

وكحديث - خيار المجلس - فإنه حديث صحيح روي بطرق كثيرة، وعمل به ابن عمر وأبو هريرة من الصحابة، ولم يظهر على الفقهاء السبعة ومعاصريهم، فلم يكونوا يقولون به، فرأى مالك وأبو حنيفة هذه علة قادحة في الحديث، وعمل به الشافعي.

ومنها أنَّ أقوال الصحابة جمعت في عصر الشافعي، فتكثرت واختلف وتشعبت، ورأى كثيرا منها يخالف الحديثَ الصحيح حيث لم يبلغهم، ورأى السلفَ لم يزالوا يرجعون في مثل ذلك إلى الحديث، فترك التمسك بأقوالهم ما لم يتفقوا، وقال: هم رجال ونحن رجال.

ومنها أنه رأى قوما من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبته، فلا يميزون واحدا منها من الآخر، ويسمونه تارة بالاستحسان - وأعني بالرأي أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم, وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص، ويدار عليها الحكم - فأبطل هذا النوع أتمَّ إبطال، وقال من استحسن: فإنه أراد أن يكون شارعا، حكاه ابن الحاجب في - مختصر الأصول -.

مثاله رشد اليتيم أمر خفي، فأقاموا مظنة الرشد وهو بلوغ خمس عشرين سنة مقامه، وقالوا: إذا بلغ اليتيم هذا العمر سلم إليه ماله، قالوا: هذا استحسان، والقياس لا يسلم إليه.

وبالجملة لما رأى في صنيع الأوائل مثل هذه الأمور، أخذ الفقه من الرأس، فأسس الأصول، وفرع الفروع، وصنف الكتب, فأجاد وأفاد، واجتمع عليه الفقهاء، وتصرفوا اختصارا وشرحا واستدلالا وتخريجا، ثم تفرقوا في البلدان، فكان هذا مذهبا للشافعي والله أعلم)[1986].

(الشافعي ناصر الحديث)

قال الفخر الرازي: (واعلم أن ثناء العلماء على الإمام الشافعي أكثرُ مِن أن يحيط به الحصر. ونحن نذكر السبب في محبتهم له وثنائهم عليه, فنقول: الناس كلهم كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أصحاب حديث, وأصحاب رأي.

أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل, وكلما أورد عليهم أحدٌ من أصحاب الرأي سؤالا أو إشكالا بقوا على ما في أيديهم عاجزين متحيرين.

وأما أصحاب الرأي فكانوا أصحابَ الجدل والنظر, إلا أنهم كانوا فارغين من معرفة الآثار

(1986) حجة الله البالغة 252/1 - 253



والسنن.

وأما الشافعي فإنه كان عارفا بسنة النبي ﷺ محيطا بقوانينها, وكان عارفا بآداب النظر والجدل, قويا فيها, وكان فصيح اللسان, قادرا على قهر الخصوم, فأخذ في نصرة أحاديث رسول الله ﷺ, وكان كل من أورد عليه سؤالا أو إشكالا أجاب عنه بأجوبة شافية كافية, فانقطع بسببه استيلاءُ أهل الرأي على أصحاب الحديث وسقط فقهُهم, وتخلص بسببه أصحابُ الحديث من شبهات أصحاب الرأي, لهذا السبب انطلقت الألسنة بمدحه والثناء عليه, وانقاد له علماءُ الدين وأكابرُ السلف, وبالله التوفيق)[(1987)].

قال الحميدي: كنا نريد أن نرد على أهل الرأي فلا نحسن، حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا[(1988)].

وقال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: الشافعي علَّمَ الناسَ الحجج[(1989)].

وقال أحمد: ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فبيَّنها لهم[(1990)].

وقال محمد بن الحسن: إن تكلم أصحابُ الحديث يوما فبلسان الشافعي، قال النووي: يعني لما وضع من كتبه[(1991)].

وقال الساجي: نا بعض أصحابنا قال المروزي قال: سمعت أحمدَ بن حنبل يقول: ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعيِّ عليه مِنَّة[(1992)]. وسمعت الربيع بن سليمان يقول مثل ذلك. فقلنا: يا أبا محمد كيف ذلك؟ قال: إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علَّمهم الشافعيُّ وأقام الحجة عليهم[(1993)].

(1987) مناقب الإمام الشافعي (ص 66)

(1988) تهذيب الأسماء واللغات للنووي 62/1

(1989) جامع بيان العلم وفضله 974/2

(1990) تهذيب الأسماء واللغات للنووي 61/1

(1991) السابق 50/1

(1992) **(فائدة)** : قال إمام الحرمين: (ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منة إلا البيهقي فإنه له على الشافعي منة, لتصانيفه في نصرته لمذهبه وأقاويله). طبقات الشافعية الكبرى 10/4 - 11

(1993) الانتقاء لابن عبد البر (ص 76)



وقال أبو الفضل الزجاج: لما قدم الشافعي إلى بغداد، وكان في المسجد: إما نيف وأربعون أو خمسون حلقة، فلما دخل بغداد ما زال يقعد في حلقة حلقة، ويقول لهم: قال الله، قال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابُنا، حتى ما بقي في المسجد حلقة غيره.

قال ابن كثير: ولهذا قال حرملة: سمعت الشافعي، يقول: سُمِّيتُ ببغدادَ **"ناصر الحديث"**[(1994)].

وقال يحيى بن محمد بن صاعد: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: "كان الفقهاءُ أطباءَ والمحدثون صيادلة, فجاء محمد بن إدريس الشافعي طبيبا صيدلانيا, ما مقلت العيونُ مثلَه أبدا"[(1995)].

وقال القاضي عياض في "ترتيب المدارك" : (قال أحمد بن حنبل: "ما زلنا نلعن أهلَ الرأي ويعلنوننا حتى جاء الشافعيُّ فمزج بيننا", يريد أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها، ثم أراهم أن من الرأي ما يحتاج إليه وتنبني أحكامُ الشرع عليه، وأنه قياسٌ على أصولها ومنتزَعٌ منها. وأراهم كيفية انتزاعها[(1996)]، والتعلُّق بعللها وتنبيهاتها. فعلَّمَ أصحابَ الحديث أنَّ صحيحَ الرأي فرعُ الأصل، وعلَّم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل، وأنه لا غنًى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أوَّلا)[(1997)].

وقال إبراهيم الحربي: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن الشافعي، فقال: حديث صحيح، ورأي صحيح[(1998)].

وقال إسحاق بن راهويه: ما تكلم أحدٌ بالرأي - وذكر جماعة من أئمة الاجتهاد - إلا والشافعيُّ أكثرُ اتباعا منه، وأقل خطأ منه، الشافعي إمام[(1999)].

وقال الربيع: قال البويطي: ما عرفنا قدرَ الشافعي حتى رأيتُ أهلَ العراق يذكرونه ويصفونه بوصفٍ ما نحسن نصفه، فقد كان حذاق العراق بالفقه والنظر وكل صنف من أهل الحديث وأهل العربية والنظار يقولون إنهم لم يروا مثلَ الشافعي[(2000)].

(1994) طبقات الشافعية لابن كثير 41/1

(1995) تاريخ دمشق 333/51 - 334

(1996) قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: (رحم الله الشافعي، لولاه ما عرفت ما القياس). جامع بيان العلم 974/2

(1997) ترتيب المدارك 91/1

(1998) سير أعلام النبلاء 47/10

(1999) السابق.

(ترجمة مختصرة للإمام الشافعي رحمه الله تعالى)

قال الشيخ أحمد شاكر في مقدمته لكتاب "الرسالة" : (هذا الكتاب "الرسالة" للشافعي.

وكفى الشافعي مدحا أنه الشافعي.

وكفى "الرسالة" تقريظا أنها تأليفُ الشافعي.

وكفاني فخرا أن أنشر بين الناس علمَ الشافعي.

" مع إعلامهم نهيَه عن تقليده وتقليد غيره " (2001) .

ولو جاز لعالِمٍ أن يقلِّد عالما كان أولى الناس عندي أن يقلَّدَ -: الشافعي.

فإني أعتقد - غيرَ غالٍ ولا مُسرِف - أنَّ هذا الرجلَ لم يَظهَرْ مِثْلُه في علماء الإسلام، في فقه الكتاب والسنة، ونفوذ النظرِ فيهما ودِقة الاستنباط, مع قوة العارضة، ونور البصيرة، والإبداع في إقامة الحجة وإفحام مُناظِره, فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا من البلاغة. تأدب بأدب البادية، وأخذ العلومَ والمعارف عن أهل الحضر، حتى سَمَا عن كل عالِم قبلَه وبعده. نبغ في الحجاز، وكان إلى علمائه مرجعُ الرواية والسنة، وكانوا أساطينَ العلم في فقه القران، ولم يكن الكثيرُ منهم أهلَ لَسَن وجدل، وكادوا يعجزون عن مناظرة أهل الرأي، فجاء هذا الشاب يناظر وينافح، ويعرف كيف يقوم بحجته، وكيف يُلزِم أهلَ الرأي وجوبَ اتباع السنة، وكيف يُثبت لهم الحجة في خبر الواحد، وكيف يُفصِّل للناس طُرُقَ فهم الكتاب على ما عَرف من بيان العرب وفصاحتهم، وكيف يدلهم على الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وعلى الجمع بين ما ظاهرُه التعارض فيهما أو في أحدهما. حتى سماه أهل مكة "ناصر الحديث". وتواترت أخبارُه إلى علماء الإسلام في عصره، فكانوا يَفِدون إلى مكة للحج، يناظرونه ويأخذون عنه في حياة شيوخه، حتى إن أحمد بن حنبل جلس معه مرة، فجاء أحدُ إخوانه يعتب عليه أن ترك مجلس ابن عيينة - شيخ الشافعي - . ويجلس إلى هذا الأعرابي! فقال له أحمد: "اسكت، إنك إن فاتك حديثٌ بعُلُوٍّ وجدته بنزول، وإن فاتك عقلُ هذا أخاف أن لا تجده، ما رأيت أحدا أفقهَ في كتاب الله من هذا الفتى". وحتى يقول داود بن علي الظاهري الإمام في كتاب مناقب الشافعي: " قال لي إسحق بن راهويه: ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعي بمكة فسألته عن أشياء، فوجدته فصيحا حسن الأدب، فلما فارقناه أعلمني جماعةٌ من أهل الفهم بالقرآن أنه كان أعلمَ الناس في زمانه بمعاني القرآن، وأنه قد أوتي فيه فهما،

(2000) تهذيب الأسماء واللغات 62/1

(2001) اقتباس من كلام المزني في أول مختصره بحاشية الأم (ج 1 ص 2) . (أحمد شاكر)

فلو كنت عرفته للزمته. قال داود: ورأيته يتأسف على ما فاته منه " . وحتى يقول أحمد بن حنبل: " لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث " . ويقول أيضا: " كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقهَ الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله " .

ثم يدخل العراق، دار الخلافة وعاصمة الدولة[2002]، فيأخذ عن أهل الرأي علمَهم ورأيهم، وينظر فيه، ويجادلُهم ويحاجُّهم، ويزداد بذلك بصرا بالفقه ونصرا للسنة، حتى يقول أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود: "كنا نتحدث نحن وأصحابُنا من أهل مكة أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج[2003] عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد، وسعيد بن سالم، وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رَوَّاد، وكان أعلمَهم بابن جريج، وعن عبد الله بن الحرث المخزومي، وكان من الأثبات، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جُمَلا ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علمُ أهل الرأي وعلمُ أهل الحديث، فتصرف في ذلك، حتى أصَّلَ الأصول، وقعَّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمرُه، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار".

ثم دخل مصر في سنة 199 فأقام بها إلى أن مات، يُعَلِّمُ الناسَ السنة وفِقْهَ السنة والكتاب، ويناظر مخالفيه ويحاجهم، وأكثرُهم من أتباع شيخه مالك بن أنس، وكانوا متعصبين لمذهبه، فبهرهم الشافعيُّ بعلمه وهديه وعقله، رأوا رجلا لم تَرَ الأعينُ مثلَه، فلَزِموا مجلسَه، يفيدون منه علمَ الكتاب وعلم الحديث، ويأخذون عنه اللغة والأنسابَ والشعر،

(2002) دخل الشافعي بغدادَ ثلاثَ مرات، الأولى وهو شاب سنة 184 أو قبلها في خلافة هرون الرشيد، والثانية في سنة 195 ومكث سنتين، والثالثة سنة 198 فأقام بها أشهرا، ثم خرج إلى مصر. (أحمد شاكر)

قال الزعفراني: قدم علينا الشافعي بغداد، سنة خمس وتسعين، فأقام عندنا سنتين، وخرج إلى مكة، ثم قدم سنة ثمان وتسعين، فأقام عندنا أشهرا، وخرج -يعني: إلى مصر-. قال الذهبي: قد قدم بغداد سنة بضع وثمانين ومائة، وأجازه الرشيد بمال، ولازم محمد بن الحسن مدة، ولم يلق أبا يوسف القاضي، مات قبل قدوم الشافعي. قال ابن كثير: ومن زعم من الرواة أن الشافعي اجتمع بأبي يوسف كما يقوله عبد الله بن محمد البلوي الكذاب في الرحلة التي ساقها الشافعي، فقد أخطأ في ذلك، فإن الشافعي إنما ورد بغداد في أول قدمة قدمها إليها في سنة أربع وثمانين. وإنما اجتمع بمحمد بن الحسن الشيباني، فأحسن إليه وأقبل عليه، ولم يكن بينهما شنآن، كما قد يذكره بعض من لا خبرة له بهذا الشأن. والله أعلم. [سير أعلام النبلاء 50/10 , والبداية والنهاية 620/13]

(2003) انتهت رياسة الفقه بمكة إلى ابن جريج. (أحمد شاكر)

ويفيدهم في بعض وقته في الطب[2004]، ثم يتعلمون منه أدبَ الجدل والمناظرة، ويؤلف الكتب بخطه، فيقرؤن عليه ما ينسخونه منها، أو يملي عليهم بعضها إملاء، فرجع أكثرهم عما كانوا يتعصبون له، وتعلموا منه الاجتهادَ ونَبْذَ التقليد، فملأ الشافعيُّ طباقَ الأرضِ علما.

ومات ودفن بمصر، وقبرُه معروف مشهور إلى الآن.

وعاش 54 سنة، ولد سنة 150 بغزة، ومات ليلة الجمعة وذفن يوم الجمعة بعد العصر آخر يوم من رجب سنة 204 [2005].

وليس الشافعيُّ ممن يُترجَم له في أوراق أو كراريس، وقد ألَّف العلماءُ الأئمة في سيرته كتبا كثيرة وافية، وُجد بعضُها وفُقِد أكثرُها[2006]. ولعلنا نُوَفَّق إلى أن نجمَع ما تفرق من أخباره في الكتب والدواوين، في سيرة خاصة به، إن شاء الله) اهـ[2007].

(تنبيه) : تقدم قريبا قولُ ابنِ خلدون: (واعلم أن هذا الفنَّ من الفنون المستحدَثة في المِلَّة, وكان السلف في غُنْية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من المَلَكة اللسانية, وأما القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا, فمنهم أُخِذ مُعظمُها) الخ.

(2004) قال الذهبي: (ومِن بعض فنون هذا الإمام الطبُّ، كان يدريه. نقل ذلك غيرُ واحد). [سير أعلام النبلاء 56/10] . وقال صالح بن محمد جزرة: سمعت الربيع، سمعت الشافعي يقول: لا أعلم علما بعد الحلال والحرام، أنبل من الطب. [السابق 57/10] . وقال محمد بن يحيى بن حسان: سمعت الشافعي يقول: العلم علمان: علم الدين وهو الفقه، وعلم الدنيا وهو الطب، وما سواه من الشعر وغيره فعناء وعبث. [السابق 41/10]. (ز)

(2005) ذكر المرحوم مختار باشا في التوفيقات الإلهامية أن الشافعي مات في 4 شعبان، وهو خطأ. (أحمد شاكر)

قلت: جاء في كتاب "فوات الوفيات" (4/ 36 - 37) في ترجمة الحافظ الكبير محب الدين ابن النجار البغدادي صاحب التاريخ: (يقال: إنه حضر مع تاج الدين الكندي في مجلس المعظم عيسى أو الأشرف موسى لأنه ذكره وأثنى عليه، فقال له الأشرف: أحضره، فسأله السلطان عن وفاة الشافعي ومتى كانت، فبهت، وهذا من التعجيز لمثل هذا الحافظ الكبير القدر، فسبحان من له الكمال) اهـ. (ز)

(2006) قال النووي: (وقد أكثرَ العلماءُ - رحمهم الله تعالى - من المصنفات في مناقب الشافعي وأحواله من المتقدمين والمتأخرين، كداود الظاهري، والساجي، وخلائق من المتقدمين، وأما المتأخرين كالدارقطني، والآبُري، والرازي، والصاحب بن عباد، والبيهقي، ونصر المقدسي، وخلائق لا يحصون، فكتبُهم في مناقبه مشهورة، ومِن أحسنها وأثبتها كتابُ البيهقي، وهو مجلدان ضخمان مشتملان على نفائسَ من كل فن، استوعب فيهما معظم أحواله ومناقبه بالأسانيد الصحيحة والدلائل الصريحة). تهذيب الأسماء واللغات 44/1 , وفي طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي بسط فارجع إليه 343/1 - 345 . (ز)

(2007) مقدمة الرسالة للإمام الشافعي (ص 5 - 8) . وانظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 47/1 - 51



وفي كلامه إشارة إلى أن قوانين الاستنباط لا تنفك عن نظرٍ شرعي واجتهاد فقهي البتة, ولما كان الصحابة سادة العلماء وأئمة الاجتهاد, فإنه لا يتصور أن تعرى اجتهاداتُهم وأنظارهم عن مراعاة قواعدَ معينة وقوانين مضبوطة, غاية ما ثَمَّ أنهم استغنوا بما جبلوا عليه عما احتاجه من فاتته الجبلة والسليقة من العبارات والمواضعات التي تقتضيها الصناعة.

قال ابن تيمية: (إنَّ الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ واجتهاد الرأي؛ والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام: أمرٌ معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان؛ ومن بعدهم من أئمة المسلمين, وهم كانوا أقعدَ بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم, وقد كتب عمرُ بن الخطاب - ﷺ - إلى شريح: "اقض بما في كتاب الله, فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ, فإن لم يكن فبما اجتمع عليه الناس - وفي لفظ - فبما قضى به الصالحون؛ فإن لم تجد فإن شئت أن تجتهد رأيك". وكذلك قال ابن مسعود وابن عباس, وحديثُ معاذٍ مِن أشهر الأحاديث عند الأصوليين)(2008).

وقال أيضا: (إنَّ المقصود بمعرفة النحو واللغة التوصلُ إلى فهم كتاب الله ورسوله وغير ذلك، وأنْ ينحو الرجلُ بكلامه نحوَ كلام العرب. والصحابة لما استغنوا عن النحو واحتاج إليه من بعدهم، صار لهم من الكلام في قوانين العربية ما لا يوجد مثلُه للصحابة; لنقصهم وكمال الصحابة، وكذلك صار لهم من الكلام في أسماء الرجال وأخبارهم ما لا يوجد مثله للصحابة; لأنَّ هذه وسائلُ تُطلَب لغيرها، فكذلك كثيرٌ من النظر والبحث احتاج إليه كثيرٌ من المتأخرين، واستغنى عنه الصحابة. وكذلك ترجمة القرآن لمن لا يفهمه بالعربية، يحتاج إليه مَن لغتُه فارسية تركية ورومية، والصحابة لما كانوا عربا استغنوا عن ذلك. وكذلك كثيرٌ من التفسير والغريب يحتاج إليه كثير من الناس، والصحابة استغنوا عنه. فمن جعل النحوَ ومعرفة الرجال، والاصطلاحات النظرية والجدلية المعينة على النظر والمناظرة، مقصودة لنفسها، رأى أصحابَها أعلمَ من الصحابة، كما يظنه كثيرٌ ممن أعمى اللهُ بصيرتَه. ومَن علم أنها مقصودةٌ لغيرها، عَلِم أنَّ الصحابة الذين عَلِموا المقصودَ بهذه أفضلُ ممن لم تكن معرفتُهم مثلهم في معرفة المقصود، وإن كان بارعا في الوسائل)(2009).

وقال تقي الدين السبكي: (فإن قلت: قد كانت العلماء في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين, ولم يكن هذا العلمُ حتى جاء الشافعي وصنف فيه, فكيف تجعله

(2008) مجموع الفتاوى 401/20

(2009) منهاج السنة 205/8 - 206

شرطا في الاجتهاد؟ قلت: الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به بطباعهم, كما كانوا عارفين النحوَ بطباعهم قبل مجئ الخليل وسيبويه, فكانت ألسنتُهم قويمةً وأذهانهم مستقيمة, وفهمُهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد, لأنهم أهلُه الذي يؤخذ عنهم, وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو)[(2010)].

وقال أيضا: (إن أكثر العلوم التي نحن نبحث وندأب فيها الليل والنهار حاصلة عندهم (يعني الصحابة) بأصل الخلقة من اللغة والنحو والتصريف وأصول الفقه)[(2011)].

ولهذا قال القرافي: (غاية ما في الباب أنَّ الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات، أما المعاني فكانت عندهم قطعا)[(2012)].

وقال الجويني: (سَبَرْنا أحوالَ المفتين مِن صَحْب رسول الله - ﷺ - الأكرمين، فألفيناهم مقتدرين على الوصول إلى مدارك الأحكام ومسالك الحلال والحرام، ولكنهم كانوا مُستقِلِّين بالعربية، فإنَّ الكتاب نزل بلسانهم، وما كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية، وقد عاصروا صاحبَ الشريعة، وعَلِموا أنَّ معظم أفعاله وأقواله مناطُ الشرع، واعتنوا على اهتمامٍ صادقٍ بمراجعته - ﷺ - فيما كان يَسنح لهم من المشكلات, قال: **وأما الفن المترجَم بأصول الفقه، فحاصلُه نَظْمُ ما وَجَدْنا من سيرهم, وضَمُّ ما بلغنا من خبرهم، وجمعُ ما انتهى إلينا من نظرهم، وتَتَبُّعُ ما سَمِعْنا من عبرهم**، ولو كانوا عكسوا الترتيبَ، لاتبعناهم)[(2013)].

وقال ابن رشد في مقدمة "مختصر المستصفى" : (وبيَّن أنَّ كلما كانت العلومُ أكثرَ تشبعا, والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها مَن تقدمهم, كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانَهم عند النظر فيها أكثر. وبَيَّنَ أنَّ الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله ﷺ وتفرُّقِ أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه ﷺ بهاتين الحالتين, ولذلك لم يحتج الصحابةُ رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم يحتج الأعرابُ إلى قوانينَ تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم. وبهذا الذي قلناه ينفهم غرضُ هذه الصناعة, ويسقطُ الاعتراضُ عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها, وإن كنا لا

(2010) الإبهاج 8/1

(2011) طبقات الشافعية الكبرى 255/6

(2012) نفائس الأصول 100/1

(2013) الغياثي (ص 405 - 406)

ننكر أنهم كانوا يستعملون قُوَّتها, وأنت تتبيَّن ذلك من فتواهم رضي الله عنهم, **بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صُحِّحت بالاستقراء من فتواهم مسألة مسألة)**[2014].

وجاء في "الموسوعة الفقهية" : (ولا يَظنن ظانٌّ أنَّ الاجتهادَ قبل تدوين هذا العلم لم يكن مبنيا على قواعدَ ملتزَمة، بل الأمرُ بالعكس، فقد كان المجتهدون من عهد الصحابة إلى عهد تدوين أصول الفقه يلتزمون قواعدَ ثابتة، وإن اختلف رأيُ فقيهٍ عن فقيه في بعض القواعد فإنَّ اختلافهم كان مبنيا على تحري الصواب قدر الإمكان، والابتعاد عن تحكيم الهوى والقول بالتشهي في الأحكام الشرعية. نعم لم تكن هذه القواعد مدونة، وإن كانت ملتزمة، كشأن علم النحو مثلا، فقد كان العرب قبل تدوينه يلتزمون رفع الفاعل ونصب المفعول مثلا من غير أن يلتزموا تلك المصطلحات العلمية. ومن هنا يتبين أن تدوين علم أصول الفقه جاء متأخرا عن تدوين الفقه، وإن كانا - من حيث الوجود - متعاصرَين متلازمين)[2015].

ولهذا قال الشيخ محمد أبو زهرة: (نشأ أصولُ الفقه مع علم الفقه, وإن كان الفقه قد دُوِّن قبلَه, لأنه حيث يكون فقهٌ يكون حتما منهاجٌ للاستنباط, وحيث كان المنهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه. فإذا كان استنباطُ الفقه ابتدأ بعد الرسول ﷺ في عصر الصحابة, فإنَّ الفقهاءَ من بينهم كابن مسعود وعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب ما كانوا يقولون أقوالَهم من غير قيدٍ ولا ضابط. فإذا سَمِع السامعُ عليَّ ابن أبي طالب يقول في عقوبة الشارب: "إنه إذا شرب هذى, وإذا هذى قذف, فيجب حد القذف", يَجِد ذلك الإمامَ الجليل ينهج منهاج الحكم بالمآل, أو الحكم بالذرائع, وعبد الله بن مسعود عندما قال في عدة المتوفى عنها زوجها الحامل: إن عدتها بوضع الحمل, واستدل بقوله تعالى: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}, ويقول في ذلك: "أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى", يقصد أن سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة, وهو بهذا يشير إلى قاعدةٍ من قواعد الأصول, وهي أن المتأخِّر ينسخ المتقدِّمَ أو يخصصه, وهو يلتزم بهذا منهاجا أصوليا, وهكذا يجب أن نقرر أن الصحابة في اجتهادهم كانوا يلتزمون مناهج, وإن لم يصرحوا في كل الأحوال بها)[2016].

(2014) الضروري (ص 35 - 36)

(2015) الموسوعة الفقهية الكويتية 33/1

(2016) أصول الفقه (ص 11)

قلت: وقد كان من دقيق كلام الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور قوله: (كان الشافعيُّ المُبْرِزَ للقواعد لا الواضع لها, كما قال الإمام الرازي في تقرير ذلك: إنَّ الإمام الشافعي ﷺ كان بالنسبة إلى الفقهاء كما كان أرسطوطاليس بالنسبة إلى الحكماء)(2017).

على أن من عبر بالوضع أراد هذا, غير أن التفصيل يرفع اللبس والاحتمال, وإلا فقد قال الشيخُ نفسُه في نفس صفحة كلامه هذا: (كان الشافعي ﷺ واضعَ علم الأصول بحق لأنه الذي بيَّن النواحي المختلفة من الاستدلال).

(ست فوائد) :

(الأولى) : (للشافعي رسالتان)

قال البيهقي في كتاب "مناقب الشافعي" : (باب ما جاء في سبب تصنيف الشافعي -رحمه الله- كتابَ الرسالة القديمة) ثم ذكر تحته خبرَ كتاب ابن مهدي إلى الشافعي(2018), وقد سبق ذكرُه, ثم قال: (ثم إن الشافعي رحمه الله حين خرج إلى مصرَ وصنف الكتبَ المصريَّة - أعاد تصنيفَ كتاب "الرسالة", وفي كلِّ واحدٍ منهما مِن بيان أصول الفقه ما لا يَستغني عنه أهلُ العلم)(2019).

وأجمل هذا الرازيُّ في كتاب "مناقب الإمام الشافعي" فقال: (اعلم أن الشافعي صنف كتابَ الرسالة ببغداد, ولما خرج إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة, وفي كل واحدٍ منهما علمٌ كثير)(2020).

قلت: ولهذا يذكرون في مصنفات الإمام الشافعي: "الرسالة القديمة" و"الرسالة الجديدة"(2021).

قال الإمام أبو إسحاق المروزي(2022) في كتابه "الناسخ" : (فقد نَصَّ الشافعيُّ في الرسالة

(2017) محاضرات (ص 62)

(2018) مناقب الشافعي 230/1

(2019) السابق 234/1

(2020) مناقب الإمام الشافعي (ص 157)

(2021) انظر: المجموع للنووي 11/1 , وتهذيب الأسماء واللغات 53/1 له أيضا, ومقدمة الشيخ أحمد شاكر للرسالة (ص 10)

(2022) قال ابن خلكان: (أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي الفقيه الشافعي؛ إمام عصره في الفتوى والتدريس، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج وبرع فيه، وانتهت إليه الرياسة بالعراق بعد ابن سريج، وصنف كتبا كثيرة، وشرح مختصر المزني، وأقام ببغداد دهرا طويلا يدرس ويفتي، وأنجب من أصحابه خلقٌ كثير، وإليه ينسب

القديمة والجديدة ...)[2023].

وقال إلكيا الهراسي[2024] في "تعليقه" : (قد صح عن الشافعي أنه قال في "رسالتيه" جميعا:...)[2025].

وقال ابن السمعاني في "القواطع" : (وذكر الشافعي - رضوان الله عليه - في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ...)[2026].

وقال ابن عبد البر في "كتاب العلم" : (ذكر عبيد الله بن عمر بن أحمد الشافعي البغدادي في كتابه في القياس جُمَلا مما ذكر الشافعي رحمه الله في كتابه في **"الرسالة البغدادية"** وفي **"الرسالة المصرية"**, وفي كتاب "جماع العلم" وفي كتاب "اختلاف الحديث" في القياس وفي الاجتهاد)[2027].

وقد ذكر النووي أن رواة القديم عن الشافعي: (أربعة من كبار أصحابه العراقيين، وهم: أحمد بن حنبل[2028]، وأبو ثور[2029]، والزعفراني، والكرابيسي[2030]، وأتقنُهم له روايةً الزعفرانيُّ)[2031].

درب المروزي ببغداد الذي في قطيعة الربيع. ثم ارتحل إلى مصر في أواخر عمره فأدركه أجله بها فتوفي لتسع خلون من رجب سنة أربعين وثلثمائة). وفيات الأعيان 26/1 - 27 , وانظر: سير أعلام النبلاء 429/15 - 430

(2023) البحر المحيط للزركشي 276/5

(2024) قال ابن خلكان: (أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، الملقب عماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الفقيه الشافعي؛ كان من أهل طبرستان، وخرج إلى نيسابور وتفقه على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني مدة إلى أن برع، وكان حسن الوجه جهوري الصوت فصيح العبارة حلو الكلام، ثم خرج من نيسابور إلى بيهق ودرس بها مدة، ثم خرج إلى العراق وتولى تدريس المدرسة النظامية ببغداد إلى أن توفي [504]. قال: ولم أعلم لأي معنى قيل له الكيا، وفي اللغة العجمية الكيا هو الكبير القدر المقدم بين الناس، وهو بكسر الكاف وفتح الياء المثناة من تحتها وبعدها ألف). وفيات الأعيان 286/3 و 289

(2025) البحر المحيط للزركشي 273/5

(2026) قواطع الأدلة 176/3

(2027) جامع بيان العلم وفضله 588/2

(2028) قلت: ولهذا لم يعده ابن عبد البر في "الانتقاء" إماما برأسه, وإنما ذكره في جملة أصحاب الشافعي ممن أخذوا عنه ببغداد, وقد قال الدهلوي: (منزلة مذهب أحمد من مذهب الشافعي منزلة مذهب أبي يوسف ومحمد من مذهب أبي حنيفة إلا أن مذهبه لم يجمع في التدوين مع مذهب الشافعي كما دون مذهبهما مع مذهب أبي حنيفة, فلذلك لم يعدا مذهبا واحدا فيما ترى, والله أعلم). [الإنصاف (ص 84)]

وقال محمد الحجوي: (قواعد مذهب ابن حنبل في الفقه: مبدؤه قريب من مبدإ الشافعي؛ لأنه تفقه عليه حتى إن الشافعية يعدونه شافعيا، ولكن الحق أنه مذهبٌ مستقل وأن نسبته للشافعي كنسبة أبي يوسف لأبي حنيفة, غير أن

مذهب أبي يوسف ألف مع مذهب أبي حنيفة، فامتزجا, بخلاف أحمد، فقد ألف مذهبه مستقلا. قاله الدهلوي). [الفكر السامي 25/2]

وقال الدهلوي أيضا: (وعندي في ذلك رأي, وهو أن المفتي في مذهب الشافعي, سواء كان مجتهدا في المذهب أو متبحرا فيه, إذا احتاج في مسألة إلى غير مذهبه فعليه بمذهب أحمد رحمه الله, فإنه أجَلُّ أصحاب الشافعي رحمه الله علما وديانة, ومذهبُه عند التحقيق فرعٌ لمذهب الشافعي رحمه الله ووجهٌ من وجوهه, والله أعلم). [عقد الجيد (ص 20 - 21)]

وقد قال ابن كثير في "طبقات الشافعية" : (فإذا عَدَّ العادُّ قولَ أبي ثور، والحسين بن علي الكرابيسي، والمزني، وابن خزيمة، وابن المنذر، وأضراب هؤلاء وجوها في مذهب الشافعي، ﷺ، جاز أن يقال: مذهب الإمام أحمد يعد وجها في مذهب الشافعي، رحمه الله، فإنه قد ذكره جماعة من العلماء معدودا من جملة أصحاب الشافعي، منهم: أبو داود السجستاني، وداود بن علي الظاهري، والحربي، وأبو إسحاق الشيرازي في الطبقات، وكذا قول إسحاق بن راهويه، كما ذكروا قولَ ابن خزيمة، وابن المنذر، وابن سريج وغيرهم من أئمة المذهب وجوها في المذهب يعني أنها معتبرة في مذهب الشافعي، فللحاكم أن يحكم بها، وللمفتي أن يفتي بها، لأنها مؤصلة على تأصيل الشافعي، ومأخوذة من طريقته في الاستنباط، فإنه قد نص في غير موطن على أنه إذا صح الحديث فهو مذهبه، وقال للإمام أحمد: أنتم أعلم بالحديث منا، فإذا صح الحديث أعلمني به أذهب إليه حجازيا كان، أو عراقيا، أو شاميا، أو يمينا). [طبقات الشافعية 32/1 - 33]

وأما النووي فقال في "تهذيب الأسماء اللغات" : (ومع هذا الذي ذكرتُه من كون أبي ثور من أصحاب الشافعي، وأحد تلامذته والمنتفعين به، والآخذين عنه، والناقلين كتابه وأقواله، فهو صاحب مذهب مستقل، لا يُعد تفرده وجها في المذهب بخلاف أبي القاسم الأنماطي، وابن سريج، وغيرهما من أصحابنا أصحاب الوجوه، هذا هو الصحيح المشهور. وقال الرافعي في كتاب الغصب: أبو ثور وإن كان معدودا وداخلا في طبقة أصحاب الشافعي، فله مذهب مستقل، لا يعد تفرده وجها، هذا كلام الرافعي، وهو مقتضى قولِ ابن المنذر، وابن جرير، والساجي، وغيرهم من الأئمة المصنفين في اختلاف مذاهب العلماء، حيث يذكرونه مع الشافعي تارة موافقا وتارة مخالفا، ولا يذكرون باقي أصحاب الشافعي. وأما قول صاحب المهذب في أول باب الغصب: وقال أبو ثور من أصحابنا، فظاهره أنه عده صاحبَ وجه، ويؤيد هذا أنه ذكره فى الكتاب ناقلا عنه ما يخالف فيه، مع أنه لا يذكر غيرَه من أصحاب المذاهب المخالفين كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، وغيرهم، إلا في مثل قوله: ليخرج من خلاف أبي حنيفة ونحوه، ومع هذا فيمكن تأويلُ كلام صاحب المهذب على موافقة الكثيرين فيما قدمناه عنهم، ويكون مراده بذكره حيث هو منسوب إلى الشافعي، معدود من أصحابه، إلا أن هذا ينتقض بأحمد بن حنبل وغيره، فإنه أخذ عن الشافعي، ولا يذكره كذكره أبا ثور). [تهذيب الأسماء اللغات 200/2 - 201]

قلت: وعلى كل فهذا في عد قوله وجها في مذهب الشافعي, وأما أن يقال: إن أحمد ليس بفقيه, فهذا لا يقوله أحدٌ يدري ما يقول.

ولما ذكره ابن عبد البر في أصحاب الشافعي قال: (وله اختيارٌ في الفقه على مذهب أهل الحديث, **وهو إمامُهم**, لم يجرد للشافعي). [الانتقاء (ص 107)]

وقد قال إسحاق بن راهويه: كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأصحابَنا, وكنا نتذاكر الحديث من طريقين وثلاثة, فيقول يحيى من بينهم: وطريق كذا. فأقول: أليس قد صح هذا بإجماع منا؟ فيقولون: نعم. فأقول: ما تفسيره؟ ما فقهه؟ فيقفون كلُّهم، إلا أحمد بن حنبل. [تاريخ الإسلام للذهبي 69/18]

وقال صالح جزرة: أفقه من أدركت في الحديث أحمدُ بن حنبل. [تاريخ الإسلام للذهبي 76/18]



وفي "إعلام الموقعين" لابن القيم: (قال الشافعي - رحمه الله - في رسالته البغدادية التي رواها عنه الحسن بن محمد الزعفراني، وهذا لفظه: ...)(2032).

وقال أحمد بن سعيد الرازي قال: ما رأيت أسودَ الرأس أحفظ لحديث رسول الله ﷺ ولا أعلم بفقهه ومعانيه من أحمد بن حنبل. [تاريخ الإسلام للذهبي 69/18]

وقال ابن رجب: (واختص عن أقرانه من ذلك بأمور متعددة, قال: ومنها: معرفته فقه الحديث وفهمه، وحلاله وحرامه ومعانيه، وكان أعلمَ أقرانِه بذلك كما شهد به الأئمة من أقرانه، كإسحاق وأبي عبيد وغيرهما. ومن تأمل كلامه في الفقه وفهم مأخذه ومداركه فيه، علم قوة فهمه واستنباطه. ولدقة كلامه في ذلك، ربما صعب فهمه على كثير من أئمة أهل التصانيف ممن هو على مذهبه، فيعدلون عن مآخذه الدقيقة إلى مآخذَ أُخَرَ ضعيفةٍ يتلقونها عن غير أهل مذهبه، ويقع بسبب ذلك خللٌ كثيرٌ في فهم كلامه، وحمله على غير محامله). [مجموع رسائل ابن رجب 629/2 - 630]

وقال أيضا: (وكان ابنُ عقيل كثيرَ التعظيم للإمام أحمد وأصحابه، والرد على مخالفيهم. ومن كلامه في ذلك: ومن عجيب ما نسمعه من هؤلاء الأحداث الجهال أنهم يقولون: أحمد ليس بفقيه، لكنه محدِّث. وهذا غاية الجهل لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناءً لا يعرفه أكثرُهم. وخرج عنه من دقيق الفقه ما لا تراه لأحدٍ منهم). [ذيل طبقات الحنابلة 347/1]

وقال الذهبي - وقد ذكر كلام ابن عقيل - : (قلت: أحسبهم يظنونه كان محدثا وبس، بل يتخيلونه من بابة محدثي زماننا. ووالله لقد بلغ في الفقه خاصة رتبة الليث، ومالك، والشافعي، وأبي يوسف، وفي الزهد والورع رتبة الفضيل، وإبراهيم بن أدهم، وفي الحفظ رتبة شعبة، ويحيى القطان، وابن المديني. ولكن الجاهل لا يعلم رتبة نفسه، فكيف يعرف رتبة غيره؟!!). [سير أعلام النبلاء 321/11]

وقد قال محمد بن مسلم بن وارة: كان أحمد صاحب فقه، وصاحب حفظ، وصاحب معرفة. وقال أبو عبد الرحمن النسائي: جمع أحمد بن حنبل المعرفة بالحديث، والفقه، والورع، والزهد، والصبر. [تاريخ الإسلام للذهبي 75/18]

(2029) قال ابن خلكان: (أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي الفقيه البغدادي صاحب الإمام الشافعي ﷺ وناقل الأقوال القديمة عنه؛ وكان أحد الفقهاء الأعلام والثقات المأمونين في الدين، له الكتب المصنفة في الأحكام جمع فيها بين الحديث والفقه، وكان أول اشتغاله بمذهب أهل الرأي، حتى قدم الشافعيُّ العراقَ فاختلف إليه واتبعه ورفض مذهبَه الأول، ولم يزل على ذلك إلى أن توفي لثلاث بقين من صفر سنة ست وأربعين ومائتين ببغداد، ودفن بمقبرة باب الكناس، رحمه الله تعالى. وقال أحمد بن حنبل: هو عندي في مسلاخ سفيان الثوري، أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة). وفيات الأعيان 26/1

(2030) قال ابن خلكان: (أبو علي الحسين بن علي بن يزيد الكرابيسي البغدادي؛ صاحب الإمام الشافعي، رضي الله عنهما، وأشهرهم بانتياب مجلسه وأحفظهم لمذهبه، وله تصانيف كثيرة في أصول الفقه وفروعه. وكان متكلما عارفا بالحديث، وصنف أيضا في الجرح والتعديل وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق كثير. وتوفي سنة خمس وأربعين، وقيل: سنة ثمان وأربعين ومائتين، وهو أشبه بالصواب، رحمه الله تعالى. والكرابيسي - بفتح الكاف والراء وبعد الألف باء موحدة مكسورة ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها سين مهملة - هذه النسبة إلى الكرابيس، وهي الثياب الغليظة، واحدها كرباس - بكسر الكاف - وهو لفظ فارسي عُرِّب, وكان أبو علي المذكور يبيعها فنسب إليها). وفيات الأعيان 132/2 - 133

(2031) تهذيب الأسماء واللغات 48/1 , وانظر أيضا: 160/1 منه.

(2032) إعلام الموقعين 150/2



وقال ابن عبد البر في "الانتقاء" : (وممن أخذ عنه (أي عن الشافعي) ببغداد وصَحِبَه وتفقه له: أبو علي الحسن بن محمد بن الصباح البزار الزعفراني, ويقال: إنه لم يكن في وقته أفصح منه ولا أحسن لسانا ولا أبصر باللغة العربية والقراءة, فلذلك اختاروه لقراءة كتب الشافعي, وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق فتركه وتفقه للشافعي, وكان نبيلا ثقة مأمونا, قرأ على الشافعي الكتاب كلَّه نيفا على ثلاثين جزءا, وكتَبَه عنه, وهو الكتاب المعروف بالبغدادي وبـ"القديم", ويقال لكتابه المصري الذي كتبه بمصر "الجديد", وكان الزعفراني يقرأ كتب الشافعي ببغداد للناس, ولم يقرأ على الشافعي أحدٌ غيره. مات في سنة ستين ومائتين)[2033].

قال الشيخ أحمد شاكر: (أما الرسالة القديمة فالراجحُ عندي أنه ألفها في مكة، إذ كتب إليه عبد الرحمن بن مهدي[2034] " - وهو شابٌّ - أن يضع له كتابا فيه معاني القران, ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القران والسنة, فوضع له كتاب الرسالة "[2035].

وقال علي بن المديني: " قلت لمحمد بن إدريس الشافعي: أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوق إلى جوابك. قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق، وإنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي "[2036].

وأرسل الكتاب إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج النقال الخوارزمي ثم البغدادي، وبسبب ذلك سمي " النقال "[2037].

والظاهر عندي أن عبد الرحمن بن مهدي كان إذ ذلك في بغداد، دخلها سنة 180، ولكن الفخر الرازي يقول في كتاب مناقب الشافعي (ص 57) : "اعلم أن الشافعي ﷺ صنف كتاب الرسالة ببغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفي كل واحد منهما علم كثير".

وأيًّا ما كان, **فقد ذهبت الرسالة القديمة، وليس في أيدي الناس الآن إلا الرسالة الجديدة**[2038]، وهي هذا الكتاب) اهـ كلام الشيخ أحمد شاكر[2039].

(2033) الانتقاء (ص 105) , وانظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 160/1 - 161

(2034) عبد الرحمن بن مهدي الحافظ الامام العَلَم، قال الشافعي: لا أعرف له نظيرا في الدنيا. ولد سنة 135 ومات في جمادي الاخرة سنة 198. (أحمد شاكر)

(2035) رواه الخطيب باسناده في تاريخ بغداد (2: 64 - 65) وسيأتي في السماعات برقم (52) , ورواه أيضا البيهقي باسناده، نقله عنه ياقوت في معجم الأدباء (6: 388 - 389) . (أحمد شاكر)

(2036) رواه الحافظ ابن عبد البر بإسناده في الانتقاء (ص 72 - 73) . (أحمد شاكر)

(2037) الانتقاء (ص 72) والأنساب (ورقة 576) وطبقات الشافعية (1: 249) . (أحمد شاكر)



هذا ويرى الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور أن للشافعي مع الرسالة ثلاثة أطوار لا طورين, فقد قال في بعض محاضراته: (وقد وُضعت هذه الرسالةُ على ثلاثِ مراحلَ أو ثلاثة أطوار: فهو قد حررها أولا في مكة ووجه بها إلى الإمام عبد الرحمن بن المهدي في العراق, ثم لما اتصل بمالك وبأصحاب أبي حنيفة في العراق ووسع رحلته أورد الآراء المخالفة لمناهجه الاستدلالية, فكان يوردها بقوله: قال القائل. وهذا هو القسم الثاني الذي يُعبَّر عنه عند دارس الرسالة بـ"الرسالة الجديدة" في مقابلة القسم الأول الذي هو "الرسالة القديمة". ثم لما استقر في مصر في الثماني سنين الأخيرة من حياته ﷺ أعاد إملاءَها إملاءً جمع بين الرسالة القديمة والرسالة الجديدة, فكان يقول: وهذا ما سبق منا بيانُه في الرسالة الأولى. وعلى ذلك استقرت صورتُها الأخيرة التي نُشرت بها النشرات المتعددة)[2040].

(الفائدة الثانية) : قال الشيخ أحمد شاكر: (الشافعي لم يُسَمِّ "الرسالة" بهذا الاسم, إنما يسميها (الكتاب) أو يقول "كتابي" أو "كتابنا" . وانظر الرسالة (رقم 96 , 418 , 420 , 573 , 625 , 709 , 953) وكذلك يقول في كتاب (جماع العلم) مشيرا إلى الرسالة: "وفيما وصفنا ههنا وفي (الكتاب) قبل هذا". (الأم 7 : 253) . ويظهر أنها سميت "الرسالة" في عصره, بسبب إرساله إياها لعبد الرحمن بن مهدي)[2041] . قال: (وقد غلبت عليها هذه التسمية, ثم غلبت كلمة "رسالة" في عُرف المتأخرين على كلِّ كتابٍ صغيرِ الحجم, مما كان يسميه المتقدمون "جزءا". فهذا العرفُ الأخير غيرُ جَيّد, لأنَّ "الرسالة" من "الإرسال")[2042].

قلت: قوله (فهذا العرف الأخير غير جيد) غير جيد, فقد بين المتأخرون مناسبة الوضع العرفي للوضع الأصلي[2043], ولا حجر في الاصطلاح.

(2038) قال الشيخ أحمد شاكر في مقدمة كتاب "الرسالة" (ص 12) : (والراجح أنه أملى (كتاب الرسالة) على الربيع إملاءً، كما يدل على ذلك قوله في (337) : "فخفف فقال: علم أن سيكون منكم مرضى. قرأ إلى: فاقرؤا ما تيسر منه". فالذي يقول "قرأ" هو الربيع، يسمع الإملاء ويكتب، فإذا بلغ إلى آية من القران كتب بعضها ثم يقول "الآية" أو "إلى كذا"، فيذكر ما سمع الانتهاءَ إليه منها، ولكن هنا صرح بأن الشافعي قرأ إلى قوله "فاقرؤا ما تيسر منه").

(2039) مقدمة الرسالة (ص 10 - 11)

(2040) محاضرات (ص 62)

(2041) مقدمة الرسالة (ص 12)

(2042) مقدمة الرسالة (ص 12) في الهامش.

(2043) قال ابن عاشور: (والاصطلاحُ وإن كان لا مشاحة فيه إلا أنَّ مناسبةَ الاسمِ للمسمى مما يَجدُر بالمصطلِحِين اعتبارُه). حاشية التنقيح 229/2

قال الشيخ محمد عليش في حاشيته على "الرسالة البيانية" للصبان: (قوله (رسالة) أصلُها: ما يُتراسَل به, واستُعِيرت للمؤلَّف الصغير لعلاقة المشابَهة في الخِفَّة واللطافة)[2044].

وقال في حاشيته على "المطلع" لزكريا الأنصاري: (قوله (رسالة) بكسر الراء, مشتقة من الرَّسْل بفتح الراء وسكون السين, وهو الانبعاثُ على تُؤدة, يقال: ناقة رسل, أي: سهلة السير, ففيه إشارةٌ واضحة إلى سهولة هذا المؤلَّف وقِلَّته كَمًّا وإنْ عَظُم كيفا.

وسببُ تسميتِهم المؤلَّفَ المختصرَ رسالةً أنَّ أهلَ البادية والأقطار النائية التي هي من العلماءِ خاليةٌ إذا أشكل عليهم أمرٌ كتبوا صورتَه في أوراقٍ قليلة, وبعثوها إلى الأمصار يستفتون علماءَها, فيجيبون عنها, ويرسلونها إلى السائلين, فشُبِّه المؤلَّفُ الصغيرُ المبعوثُ إلى الطالبين بالرسالة المبعوثة من السائلين إلى العلماء وبالعكس في الخفة والبعث على سبيل التصريحية, ثم صار حقيقةً عرفية)[2045].

ولهذا قال العطار: (الرسالة في عُرْفِ أرباب التدوين: اسمٌ لأوراق قليلةٍ تحتوي على مسائلَ من العلم)[2046].

وقد قال الشيخ محمد الدسوقي: (قيل: الرسالة: ما اشتمل على مسائلَ قليلةٍ من فن واحد, والمختصَر: ما اشتمل على مسائل قليلة من فن أو فنون, والكتاب: ما اشتمل على مسائل قليلة أو كثيرة من فن أو فنون, فالرسالة أخصُّ الثلاثة خصوصا مطلقا, والثاني أخص من الثالث كذلك)[2047].

(الفائدة الثالثة في أن الشافعي قد صنف في الأصول سوى "الرسالة") :

ذكر البيهقي أن الشافعي (وضع في أصول الفقه كتاب "الرسالة القديمة" ثم "الجديدة"، وكتاب "جماع العلم", وكتاب "إبطال الاستحسان", وكتاب "اختلاف الأحاديث", وكتاب "اختلافه ومالك", وكتاب "صفة الأمر والنهي", وغير ذلك مما صنفه في الأصول)[2048].

وقال السيوطي: (قال الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي[2049] في كتابه "التحصيل في أصول الفقه" ما نصُّه: ... والشافعي أولُ مَن صنَّفَ في أصول الفقه، صنف فيه

(2044) حاشية عليش على الرسالة البيانية للصبان (ص 21)

(2045) حاشية عليش على المطلع شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري (ص 16)

(2046) حاشية العطار على المطلع (ص 16)

(2047) حاشية الدسوقي على شرح السمرقندي لرسالة الوضع للإيجي (ص 13)

(2048) مناقب الشافعي 1/65 - 66

كتاب "الرسالة"، وكتاب "أحكام القرآن"، و"اختلاف الحديث"، و"إبطال الاستحسان"، وكتاب "جماع العلم"، وكتاب "القياس"، ثم تَبِعَه المصنِّفون في الأصول، فاقتدَوا به، ونسجُوا على منواله)[2050].

(**الفائدة الرابعة**) : في "كشف الأسرار" لعبد العزيز البخاري: (قال المزني: قرأت كتابَ "الرسالة" على الشافعي ثمانين مرة, فما من مرة إلا وكنا نقف على خطإ, فقال الشافعي: هِيهِ أبى اللهُ أن يكون كتابٌ صحيحا غيرَ كتابِه)[2051].

وقد كتب أستاذُ البلغاء القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني معتذرا عن كلامٍ استدركه عليه: "إنه قد وقع لي شيءٌ وما أدري أوقع لك أم لا؟ وها أنا أخبرك به: وذلك أني رأيت أنه لا يكتب إنسانٌ كتابَه في يومه إلا قال في غَدِه: لو غير هذا لكان أحسن, ولو زيد لكان يستحسن, ولو قدم هذا لكان أفضل, ولو ترك هذا لكان أجمل, وهذا من أعظم العبر, وهو دليلٌ على استيلاء النقص على جلة البشر". انتهى[2052].

وأخرج ابن عساكر في "تاريخه" من طريق البويطي قال: سمعت الشافعي يقول: "قد أَلَّفْتُ هذه الكتبَ ولم آلُ فيها, ولا بد أن يُوجَد فيها الخطأ, لأن الله تعالى يقول: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}"[2053], قال الرازي: (وذلك يدل على أنَّ كلَّ ما كان من عند الخلق, فإنه لا ينفك عن الاختلاف والتناقض, والفاضِلُ مَن عُدَّت سقطاته)[2054], ولهذا قال

(2049) قال الذهبي - مختصَرا - : (العلامة، البارع، المتفنن، الأستاذ، أبو منصور البغدادي، نزيل خراسان، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية. وكان أكبر تلامذة إبي إسحاق الإسفراييني، وكان يدرس في سبعة عشر فنا، ويضرب به المثل. قال أبو عثمان الصابوني: كان الأستاذ أبو منصور من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل، بديع الترتيب، غريب التأليف، إماما مقدما مفخما، ومن خراب نيسابور خروجه منها. مات: بإسفرايين في سنة تسع وعشرين وأربع مائة وقد شاخ). سير أعلام النبلاء 572/17 - 573 . وقد ذكر ابن السبكي في "طبقاته" 140/5 طرفا من تصانيفه وقال: (وجميع تصانيفه بالغة في الحسن أقصى الغايات).

(2050) جزيل المواهب (ص 46 و49) , وانظر: البحر المحيط 18/1 , وقد قال فيه الزركشي: (وكتاب "القياس" الذي ذكر فيه تضليلَ المعتزلة ورجوعَه عن قبول شهادتهم).

(2051) كشف الأسرار 4/1

(2052) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 17/1

(2053) التعريف بآداب التأليف للسيوطي (ص 24)

(2054) مناقب الإمام الشافعي (ص 157 - 158)

الشيخ جمال الدين القاسمي: (في الآية العذرُ للمصنِّفين فيما يقع لهم من الاختلافِ والتناقض)[2055].

قال ابن رجب في مقدمة "القواعد" : (ويأبى الله العصمة لكتابٍ غير كتابه، والمنصفُ من اغتَفَر قليلَ خطأ المرءِ في كثيرِ صوابه)[2056].

(الفائدة الخامسة) : (في ذكر بلاغة كلام الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" وغيره من كتبه)

قال أبو منصور الأزهري في مقدمة كتابه "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي" : (كانت ألفاظُه - رحمه الله - عربية محضة, ومن عُجْمَة المولَّدين مصونة)[2057].

وقال الشيخ أحمد شاكر: ("كتاب الرسالة" بل كتب الشافعي أجمع، كتبُ أدبٍ ولغة وثقافة، قبل أن تكون كتبَ فقهٍ وأصول، ذلك أن الشافعي لم تهجنه عجمة، ولم تدخل على لسانه لكنة، ولم تحفظ عليه لحنة أو سقطة.

قال عبد الملك بن هشام النحوي صاحب السيرة: " طالت مجالستنا للشافعي فما سمعت منه لحنة قط[2058]، ولا كلمة غيرها أحسن منها " .

وقال أيضا: " جالست الشافعي زمانا، فما سمعته تكلم بكلمة إلا إذا اعتبرها المعتبر لا يجد كلمة في العربية أحسن منها " .

وقال أيضا: " الشافعي كلامُه لغة يُحتج بها " .

وقال الزعفراني: " كان قومٌ من أهل العربية يختلفون إلى مجلس الشافعي معنا، ويجلسون ناحية، فقلت لرجل من رؤسائهم: إنكم لا تتعاطون العلم فلِمَ تختلفون معنا؟ قالوا: نسمع لغة الشافعي " .

وقال الأصمعي: " صححت أشعارَ هذيل على فتًى من قريش، يقال له محمد بن إدريس الشافعي " .

(2055) محاسن التأويل 234/3

(2056) القواعد (ص 3)

(2057) الزاهر (ص 17)

(2058) قال الذهبي: (أنى يكون ذلك وبمثله في الفصاحة يضرب المثل، كان أفصح قريش في زمانه، وكان مما يؤخذ عنه اللغة). سير أعلام النبلاء 49/10

وقال ثعلب: " العجب أن بعض الناس يأخذون اللغة عن الشافعي، وهو من بيت اللغة! والشافعي يجب أن يؤخذ منه اللغة، لا أن يؤخذ عليه اللغة " .

يعني يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها، لا بما نقله فقط.

وكفى بشهادة الجاحظ في أدبه وبيانه[2059]، يقول: "نظرت في كتب هؤلاء النَّبَغة[2060] الذين نبغوا في العلم، فلم أرَ أحسنَ تأليفا من المُطَّلِبي، كأنَّ لسانَه يَنظِم الدر" .

فكتبُه كلُّها مُثُلٌ رائعة من الأدب العربي النقي، في الذروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيته، ويملي بفطرته، لا يتكلف ولا يتصنع، أفصحُ نثرٍ تقرؤه بعد القرآن والحديث، لا يُساميه قائل، ولا يدانيه كاتب.

وإني أرى أن هذا الكتاب (كتاب الرسالة) ينبغي أن يكون من الكتب المقرؤة في كليات الأزهر وكليات الجامعة، وأن تُختارَ منه فقراتٌ لطلاب الدراسة الثانوية في المعاهد والمدارس، ليفيدوا من ذلك علما بصحة النظر وقوة الحجة، وبيانا لا يرون مثلَه في كتب العلماء وآثار الأدباء)[2061].

قلت: وإنك بعد سماعك ثناءَهم على كتب الشافعي لتزداد عجبا من بيان هذا الإمام وبلاغته عندما تقف على ما ذكروه من كون لسانه فوق كتابه.

قال زكريا الساجي: حدثني ابن بنت الشافعي: سمعت أبا الوليد بن أبي الجارود يقول: (ما رأيت أحدا إلا وكُتُبُه أكبرُ من مشاهدته، إلا الشافعي، فإنَّ لسانَه كان أكبرَ من كتابه)[2062].

وقال الربيع بن سليمان - وذكر الشافعي - : (لو رأيتموه لقلتم: إنَّ هذه ليست كُتُبَه, كان واللهِ لسانُه أكبرَ من كتبه)[2063].

وكان الربيع يقول: (لو رأيتم الشافعي وحسن بيانه وفصاحة ألفاظه لتعجبتم, إلا أنه كان يجتهد في مصنفاته في الإيضاح وتقريب المعاني إلى الأفهام, فكان يترك الفصاحة)[2064].

(2059) الجاحظ صنو الشافعي، ولد في أول سنة 150 التي ولد فيها الشافعي، وعمر نحوا من ضعفي عمره، مات في المحرم سنة 255 . (أحمد شاكر)

(2060)" نبغة القوم " بفتح النون والباء: وسطهم. (أحمد شاكر)

(2061) مقدمة الرسالة (ص 13 - 14)

(2062) طبقات الشافعية لابن كثير 41/1

(2063) مناقب الشافعي للبيهقي 209/1

(2064) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 363)

قلت: ويحكى عن إمام الحرمين نحوُ هذا, فقد قال ابن السبكي في "طبقاته" : (قال الثقات: إن ما يوجد في مصنفاته من العبارات قطرةٌ مِن سَيْلٍ كان يُجريه لسانُه على شفتيه عند المذاكرة وغرفةٌ من بحر كان يفيض من فمه في مجالس المناظرة.

وأقول: من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره, ومن حَسِب أنَّ في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول)[2065].

(تنبيه) : قال ابن عاشور: (اعلم أن مقام الكتابة في فن الإنشاء غير مقام القول, فقد يَحْسُن في الكتابة ما لا يحسن في الخطابة أو في المحادثة, والعكس, فلا يصح أن يَكْتُبَ المرءُ كما يقول ولا العكس)[2066].

هذا وقد قال الشيخ جمال الدين القاسمي: (المصنفون - كما قال التوقادي - لا يلتزمون دقائق الفصاحة والبلاغة, بل هي ملحقة عندهم بطنين الذباب وصدى الباب اهـ.ولقد صدق, ولذا وجب الحرصُ على مؤلَّفات السلف التي تفيد مع قواعد الفن أساليبَ التعبير وطرق التفنن في بليغ الكلام)[2067].

وقال ابن عاشور: (بعض المؤلفين الذين تلقوا اللسان تلقيا علميا صناعيا لا سماعيا ذوقيا, لما ألَّفوا ترجموا عباراتِهم العجمية إلى مفردات عربية, ففسد الأسلوب, وشاع بتأليفهم الأسلوبُ البعيد عن أساليب العرب في طوائف التعليم, فأصبح ذلك اللسانَ السائد بين العلماء, كما تمثله قصص المستطرف في غلط النحاة ونحوهم, فذهبت اللغة أو كادت)[2068].

(الفائدة السادسة) : في من شرح كتاب الرسالة للإمام الشافعي

قال الشيخ أحمد شاكر: (وقد عُني أئمة العلماء السابقين بشرح هذا الكتاب, كما ظهر لنا من تراجم بعضهم ومن كتاب "كشف الظنون", والذين عرفت أنهم شرحوه خمسةُ نفر:

1 – أبو بكر الصيرفي محمد بن عبد الله, كان يقال: إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي, تفقه على ابن سريج, مات سنة 330 ذكر شرحه في كشف الظنون وطبقات الشافعية (2 : 169 – 170) والزركشي في خطبة البحر.

(2065) طبقات الشافعية الكبرى 168/5

(2066) هامش كتاب الإنشاء والخطابة (ص 7)

(2067) شرح لُقَطة العَجْلان (ص 86 - 87)

(2068) أليس الصبح بقريب (ص 185)

2 – أبو الوليد النيسابوري الإمام الكبير حسان بن محمد بن أحمد بن هرون القرشي الأموي, تلميذ ابن سريج, وشيخ الحاكم أبي عبد الله, وصاحب المستخرج على صحيح مسلم, ولد بعد سنة 270 ومات ليلة الجمة 5 ربيع الأول سنة 349 (الطبقات 2 : 191 – 192) ولم يذكر شرحه, وذكره الزركشي وكشف الظنون.

3 – القفال الكبير الشاشي, محمد بن علي بن إسماعيل, ولد سنة 291 ومات في آخر سنة 365 ذكره الزركشي وكشف الظنون والطبقات (2 : 176 – 178) .

4 – أبو بكر الجوزقي النيسابوري الإمام الحافظ محمد بن عبد الله الشيباني, تلميذ الأصم وأبي نعيم, وشيخ الحاكم أبي عبد الله, وصاحب المسند على صحيح مسلم, مات في شوال سنة 388 وله 82 سنة (الطبقات 2 : 169) ولم يذكر شرحه, وذكره كشف الظنون.

5 – أبو محمد الجويني الإمام, عبد الله بن يوسف, والد إمام الحرمين, مات سنة 438 (الطبقات 3 : 208 – 219) ولم يذكر الشرح, وذكره الزركشي وكشف الظنون.

ولعل غيرهم شرحه ولم يصل خبره إليّ. ولكن هذه الشروح التي عرفنا أخبارها لم أسمع عن وجود شرحٍ منها في أية مكتبة من مكاتب العالم في هذا العصر)[2069].

قلت: ثم أصول الفقه كغيره من العلوم كلِّها التي قال فيها ضياءُ الدين ابن الأثير في "المثل السائر" : (يُوضَع منها في مبادي أمرِها شيءٌ يسيرٌ, ثم يُزاد بالتدريج إلى أن يُستكمل آخرا)[2070].

وقال أخوه أبو السعادات مجد الدين ابن الأثير في مقدمة "النهاية" : (كل مبتدئٍ لشيءٍ لم يُسبَق إليه, ومبتدِعٍ لأمرٍ لم يُتقدم فيه عليه, فإنه يكون قليلا ثم يكثر, وصغيرا ثم يكبر)[2071].

وقال ابن الوزير اليماني: (إنَّ كلَّ أسلوب ابتُدِئ لا يَكمُل إلا بمعاونة جماعة وتتابُعِهم عليه, وتكميلِ المتأخِّر لما أهمل المتقدِّم, ولذلك كانت أوائلُ كلِّ علمٍ وأسلوب قليلةً أو ناقصة)[2072].

ولهذا قال ابن خلدون في خاتمة الكتاب الأول (في طبيعة العمران في الخليقة) من "تاريخه" : (وقد كدنا نخرج عن الغرض, ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا

(2069) مقدمة الرسالة (ص 14 - 15)

(2070) المثل السائر 31/1

(2071) النهاية في غريب الحديث والأثر 5/1

(2072) إيثار الحق على الخلق (ص 33)



الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران[2073] وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حَسِبْناه كفاية، ولعل من يأتي بعدًا ممن يؤيده اللهُ بفكرٍ صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثرَ مما كتبنا، **فليس على مستنبِطِ الفن إحصاءُ مسائلِه**، وإنما عليه تعيينُ موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، **والمتأخرون يُلحِقون المسائلَ من بعده شيئا فشيئا إلى أن يَكمُل**، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)[2074].

قلت: ويقتضي هذا أن يكون للمتأخِّر مزيةٌ على المتقدم في حسن الوضع وتمامه، ولهذا قال صاحب "العقد الفريد" : (إني رأيت آخِرَ كلِّ طبقةٍ، وواضعي كلِّ حكمةٍ، ومؤلفي كل أدب، أعذبَ ألفاظا وأسهلَ بنية وأحكمَ مذهبا وأوضحَ طريقة من الأول، لأنه ناكصٌ متعقِّب، والأول بادئ متقدِّم)[2075].

وقال الجويني في "البرهان" : (إنَّ السابقَ وإن كان له حقُّ الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقدِ حقُّ التتميم والتكميل، وكلُّ موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعضُ التثبيج[2076]، ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحقَّ أن يُتَّبَع لجمعه المذاهبَ إلى ما حصل السابقُ تأصيلَه، وهذا واضحٌ في الحِرَف والصناعات، فضلا عن العلوم ومسالك الظنون)[2077].

وقال الفخر الرازي: (إن السابق وإن كان له حق التأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حقُّ التتميم والتكميل، لأنَّ كل من اشتغل بالوضع، لم يَخْلُ كلامُه أوَّلًا عن مساهلات

(2073) قال ابن خلدون: (الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران). المقدمة (ص 54)

وجاء في "الموسوعة العربية العالمية" ما نصه: (المجتمع هو مجموعة من الناس يشتركون في خلفية ثقافية واحدة، ويعيشون في منطقة جغرافية محددة. ولكل مجتمع بناء اجتماعي أي شبكة من العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات. ويدرس علماء الاجتماع هذه العلاقات من أجل تحديد تأثيرها على الوظيفة الكلية للمجتمع) اهـ.

وانظر: كتاب "ثقافة الداعية" للشيخ يوسف القرضاوي (ص 108 - 109).

(2074) المقدمة (ص 839 - 840) , واعلم أن هذا الكتاب الموضوع لطبيعة العمران هو الكتاب الأول من صلب تاريخ ابن خلدون بعد "المقدمة"، لكنه طبع مع المقدمة، واشتهر أن الكل عبارة عن المقدمة، ولعل ذلك لكونهما جميعا في المجلد الأول من مجلدات التاريخ.

(2075) مقدمة العقد الفريد 4/1

(2076) أي: التخليط والاضطراب، كما يؤخذ من مادة (ثبج) في القاموس واللسان.

(2077) البرهان 177/2



ومؤاخذات, ثم إن المتأخر يزيل تلك المؤاخذات ويصلح تلك المساهلات, وهذا أمرٌ واضح في الحرف والصناعات, فضلا عن العلوم ومسالك الظنون)[2078].

وقال الشيخ محمد الخضري: (وأول ما يوضع في أيِّ علمٍ يكون في الغالب قواعدَ غيرَ منظمة ولا مستوفاة, اللهم إلا ما قضت به الحاجة حين الوضع, ألا ترى أن أول وضعٍ لعلم النحو كان قاصرا على جملٍ قليلة أملاها عليٌّ بن أبي طالب على أبي الأسود الدؤلي, ثم تناولها الباحثون فنظموا لها الأبواب والفصول وفرعوا عليها الفروع ودونوا فيها الكتب الضخمة. كذلك كانت هذه الرسالة بمنزلة أول حجر وضع في أساس أصول الفقه, ولفتت فطاحلَ الفقهاء إلى موالاة البحث وترتيب الأصول)[2079].

ولهذا قال الشيخ محمد أبو زهرة: (لا نقول إنَّ الشافعي قد أتى بالعلم كاملا [من] كل الوجوه, بحيث إنه لم يُبق مجهودا لمن بعده, بل إنه جاء من بعده من زاد ونمى, وحرر مسائل كثيرة في هذا العلم, كما فعل الذين جاءوا من بعد أرسطو في المشرق والمغرب بالنسبة لعلم المنطق, فقد حرروه ونموه, وإن كان الأصل في جعله علما متناسق الأجزاء قائما يرجع إلى أرسطو)[2080].

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (كان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه, أملى فيه رسالته المشهورة, تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس.

ثم كتب فقهاءُ الحنفية فيه, وحقَّقوا تلك القواعدَ وأوسعوا القولَ فيها, وكتب المتكلمون أيضا كذلك, إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسُّ بالفقه وأليق بالفروع, لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية, والمتكلمون يُجَرِّدون صورَ تلك المسائل عن الفقه, ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن, لأنه غالبُ فنونهم ومقتضى طريقتهم, فكان لفقهاء الحنفية فيها اليدُ الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاطِ هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس بأوسعَ من جميعهم وتمَّمَ الأبحاث والشروطَ التي يحتاج إليها فيه, وكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه.

(2078) مناقب الإمام الشافعي (ص 411)

(2079) أصول الفقه لمحمد الخضري (ص 7)

(2080) أصول الفقه لمحمد أبي زهرة (ص 16)

وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العمد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري[(2081)]، وهما من المعتزلة.

وكانت الأربعة قواعدَ هذا الفن وأركانَه.

ثم لخص هذه الكتبَ الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام. واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميلُ إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل.

وأما كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام سراج الدين الأرموي في كتاب التحصيل، وتاج الدين الأرموي في كتاب الحاصل، واقتطف شهاب الدين القرافي منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه التنقيحات، وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج، وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرَحَهما كثيرٌ من الناس.

وأما كتاب الإحكام للآمدي - وهو أكثر تحقيقا في المسائل - فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير، ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيرا، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدمين تأليف أبي زيد الدبوسي، وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم، وهو مستوعب، وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدوي في الطريقتين وسمى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه، والحال على ذلك لهذا العهد.

(2081) المعتمد لأبي الحسين البصري هو مختصر لشرحه على كتاب العمد لعبد الجبار، كما يؤخذ من خطبة كتاب المعتمد، وهذه عبارته فيه: (الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب العمد واستقصاء القول فيه: أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فطال الكتاب بذلك وبذكر ألفاظ العمد على وجهها وتأويل كثير منها، فأحببت أن أؤلف كتابا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فحذاني إلى تأليف هذا الكتاب ما ذكرته، وأن يقدم هذا الكتاب أيضا زيادات لا توجد في الشرح). المعتمد 3/1 - 4

هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعديد التآليف المشهورة لهذا العهد فيه, والله ينفعنا بالعلم ويجعلنا من أهله بمَنِّه وكرمه إنه على كل شيء قدير)[2082].

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: (وقد سار الفقهاءُ بعد تقرُّرِ المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتجاهين مختلفين:

أحدهما: اتجاه نظري, وهو لا يتأثر بفروع أي مذهب, فهو يقرر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدا أو نقضا.

وثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع وهو يتجه لخدمتها وإثبات سلامة الاجتهاد فيها, بمعنى أن أصحاب المذهب يجتهدون له في أن يثبتوا سلامة الأحكام الفقهية التي انتهى إليها المتقدمون من مذهبهم, فيذكرون القواعدَ التي تؤيد مذهبهم, فيقرر الحنفية مثلا أن العام دلالته قطعية, وبذلك يضعفون أخبار الآحاد التي تخالفها لأنها ظنية.

والفقهاء الذين أكثروا ابتداء من هذا الاتجاه هم الحنفية, وإن وجد في كل مذهب من أخذ بها.

وسميت الطريقة الأولى أصول الشافعية باعتبار أن الشافعي أول من بين المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة, وتسمى هذه الطريقة أيضا طريقة المتكلمين, لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النظري)[2083].

(تنبيه) : قال الزركشي في "سلاسل الذهب" : (اعلم أن إمام الحرمين كثيرا ما يستنتج من الفقه مذهبَ الشافعي في أصول الفقه كقوله: إنَّ الشافعيَّ يرى أن القراءة الشاذة ليست بحجةٍ أخذا من عدم إيجابه التتابعَ في كفارة. وقال في كتاب الرجعة من "النهاية" : الفروع محنة الأصول.

وقال الرافعي في كتاب الطهارة عن القاضي الحسين وقد فرع قولين على وجهين, وقد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع, وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية, ويقيدون منها القواعد الأصولية, وهذه الطريقة غير مرضية, فإنه يجوز أن يكون الفقيه قائلا بالمدرك الأصولي ولا يقول بملازمه في الفروع لمُعارِضٍ آخر اقتضى عنده القولَ بذلك.

وقال ابن بَرهان - في "الوجيز" - في تكرار الأمر هل يقتضي الفور أم لا ؟ : لم ينقل عن الشافعي وأبي حنيفة نصٌّ في ذلك, ولكن فروعهم تدل على ذلك, **وهذا خطأ في نقل المذاهب**,

---

(2082) المقدمة (ص 576 - 577)

(2083) أصول الفقه (ص 18)

فإن الفروع تبنى على الأصول ولا تبنى الأصول على الفروع, فلعل صاحب المقالة لم يَبْنِ مسائلَه على هذا الأصل, وإنما بناها على أدلة خاصة, وهو أصلٌ يُعتمَد عليه في كثير من المسائل الدينية)[2084].

قلت: التحقيق يقتضي الفرق بين صنيع الجويني وطريقة الحنفية رحمهم الله, إذ الحنفية يتوصلون بهذه الطريق إلى **تأصيل الأصول**, وأما الجويني فيسلكها عند **عزو الأصول**, فالجويني يجري على طريق المتكلمين الذين يبحثون الأصول من غير التفاتٍ إلى الفروع, كما ذكر الشيخ أبو زهرة, فالفروع عندهم تسوى على الأصول لا العكس, بل إن الجويني من فرسان هذه الطريق رحمه الله, وانظر صريحَ قولِه في "البرهان" : (وحَقُّ الأصوليِّ ألَّا يُعرج على مذهب, ولا يلتزم الذبَّ عن مسلكٍ واحد, ولكن يجري مسلكَ القطع غيرَ مُلتفِتٍ إلى مذاهب الفقهاء في الفروع)[2085], وقال في كتاب الاجتهاد: (إنَّا في مسالك الأصول لا نلتفِت إلى مسائل الفقه, فالفرع يُصحَّح على الأصل, لا على الفرع)[2086].

ولهذا قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: (ظهرت كتب الأصول الحنفية غير صائدة للمعنى النظري الاستدلالي ولا قاطعة النظر عن الفروع الفقهية كما قطع إمامُ الحرمين والغزاليُّ والمازري أنظارَهم عن الفروع وتمسكوا بالأصول تمسكا مبدئيا نظريا يناقشونها في ذاتها كأنها وضعت لنفسها ولم توضع لاستخراج الفروع منها)[2087].

بل إن الجويني رحمه الله لا يستنكف عن التصريح بمخالفة الإمام الشافعي إذا بدا له ضعفُ مُدرَكه, ولهذا فإنه بعد أن بين وجه تقرير الشافعي لشرط المجانسة في النسخ, قال: (على أنه قد قيل: إنَّ الإنصاف خيرٌ في كل شيء, والإنصافُ أنْ يُسلَّم وجهُ ضعفِ هذا الأصل)[2088], وكان من رائق عباراته في كتاب "مغيث الخلق" : **((لا مداهنة في علم الأصول))**[2089].

لكنه بعد التقعيد والتأصيل يلتفت إلى الفروع ليرى أي الأصول ينتظمها, فيكون هذا ذريعة لدخول الغلط فيما ينسبه للشافعي, فالخللُ من هذه الجهة يعتري نسبة الأصل لا

(2084) سلاسل الذهب (ص 89 - 91) , وكلام ابن برهان في كتابه الوصول إلى الأصول 148/1 - 150

(2085) البرهان 213/2

(2086) التحقيق والبيان للأبياري 576/4 - 577

(2087) محاضرات (ص 357)

(2088) مغيث الخلق (ص 32)

(2089) السابق (ص 45)

ثبوته, ولا ينافي هذا أن يتطرق الخللُ إلى ثبوت الأصل, لكن من جهة أخرى, لأن جهة الاستنتاج لا مدخلية لها في الثبوت كما تقرر.

هذا والله أعلم وأحكم.

[8]

المبدأ الثامن: الاسم

قال أبو البقاء الكفوي في "الكليات" : (الاسم لغة: ما وضع لشيء من الأشياء ودل على معنى من المعاني، جوهرا كان أو عرضا، فيشمل الفعلَ والحرف أيضا، ومنه قولُه تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} أي: أسماء الجواهر والأعراض كلها)[2090].

وقال الشيخ إبراهيم الباجوري في "شرح نظم الآجرومية" : (واعلم أنَّ الاسمَ له حَدٌّ وحكمٌ واشتقاق وعلامة. فحدُّه لغة: ما دل على مسمى, واصطلاحا: كلمة دلت على معنى في نفسها ولم تقترن بزمانٍ وضعا[2091]. وحكمُه الإعراب, وما جاء منه مبنيا فعلى خلافِ الأصل. واشتقاقُه من السمو, وهو العلو, أو من السمة, وهي العلامة. وعلاماته كثيرة أوصلها بعضُهم إلى خمسين)[2092].

وفي "معجم القواعد العربية" للشيخ عبد الغني الدقر: (في اشتقاق الاسم قولان: الأول: أنه مشتق من السُّمُو, وهو رأي البصريين, والثاني: من السِّمة, وهي العلامة, وهو رأي الكوفيين)[2093].

قال ابن عاشور: (جعله أئمة البصرة مشتقا من السمو, وهو الرفعة, لأنها تتحقق في إطلاقات الاسم ولو بتأويل, فإن أصل الاسم في كلام العرب هو العَلَم, ولا توضع الأعلام إلا لشيءٍ مهتمٍّ به، وهذا اعتدادٌ بالأصل والغالب، وإلا فقد توضع الأعلامُ لغير ما يُهتم به كما قالوا: فَجَارِ عَلَم للفاجرة)[2094].

(2090) الكليات (ص 83)

(2091) ولهذا قال الكفوي: (الاسم: هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة؛ **وأما تقييده بالاستقلال والتجرد عن الزمان ومقابلته بالفعل والحرف فاصطلاح النحاة)**. الكليات (ص 84)

(2092) فتح رب البرية على الدرة البهية شرح نظم الآجرومية (ص 35)

(2093) معجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر (ص 28 - 29)

(2094) التحرير والتنوير 1/147 - 148

والمرادُ بالاسمِ هنا: اسمُ العَلَم.

قال الشيخ مصطفى الغلاييني: (العَلَمُ: اسمٌ يدل على معين، بحسب وضعه، بلا قرينة، كخالد وفاطمة ودمشق والنيل. ومنه أسماء البلاد والأشخاص والدول والقبائل والأنهار والبحار والجبال.

وإنما قلنا "بحسب وضعه"، لأن الاشتراك بحسب الاتفاق لا يضر؛ كخليل المسمى به أشخاصٌ كثيرون، فاشتراكُهم في التسمية إنما كان بحسب الاتفاق والتصادُف، لا بحسب الوضع، لأن كل واحد من الواضِعِين إنما وضع هذا الاسمَ لواحدٍ بعينه. أما النكرة كرجل، فليس لها اختصاصٌ بحسب الوضع بذاتٍ واحدة، فالواضعُ قد وضعها شائعة بين كل فرد من أفراد جنسها، وكذا المعرفة من أسماء الأجناس كالضمائر وأسماء الإشارة، كما قدمنا.

والعلم يعين مسماه بلا قرينة أما بقية المعارف، فالضمير يعين مسماه بقرينة التكلم أو الخطاب أو الغيبة. واسم الإشارة يعينه بواسطة إشارة حسية أو معنوية. واسم الموصول يعينه بواسطة الجملة التي تذكر بعده. والمعرف بأل يعينه بواسطتها. والنكرة المقصودة بالنداء تعينه بواسطة قصدها به. والنكرة المضافة إلى معرفة تعينه بواسطة إضافتها إليها.

قال: وينقسم إلى اسم وكنية ولقب.

فالعلم الاسم: ما وضع لتعيين المسمى أولا، سواء أدل على مدح أم ذم، كسعيد وحنظلة، أم كان لا يدل، كزيد وعمرو. وسواء أصدر بأب أو أم، أم لم يصدر بهما، فالعبرة باسمية العلم إنما هو الوضع الأولي.

والعلم الكنية: ما وضع ثانيا (أي بعد الاسم) وصدر بأب أو أم كأبي الفضل، وأم كلثوم.

والعلم اللقب: ما وضع ثالثا (أي بعد الكنية) وأشعر بمدح كالرشيد وزين العابدين، أو ذم كالأعشى والشنفري، أو نسبة إلى عشيرة أو قبيلة أو بلدة أو قطر كأن يعرف الشخص بالهاشمي أو التممي أو البغدادي أو المصري.

ومن كان له علم مصدر بأب أو أم، ولم يشعر بمدح أو ذم، ولم يوضع له غيره كان هذا العلم اسمه وكنيته.

ومن كان له علم يدل على مدح أو ذم، ولم يكن مصدرا بأب أو أم، ولم يكن له غيره، كان اسمه ولقبه. فإن صدر - مع إشعاره بمدح أو ذم - بأب أو أم، كان اسمه وكنيته ولقبه)[2095].

قلت: وعلى هذا فلفظ (أصول الفقه) هو عَلَمٌ ولقب على الفن المخصوص.

(2095) جامع الدروس العربية 109/1 - 110

ثم وجهُ عَدِّ الاسم من المبادئ أنهم قالوا: (ما لا يُعرَف اسمُه لا يَحسُن طلبُه)[2096].

ولهذا جرت عادة المصنِّفين بذكر أسمائهم وأسماء مصنَّفاتهم في مقدمات كتبهم.

قال العدوي في وجه تسمية الكتاب: (لأن الاسم يرفعه ويعليه ويظهره, فيكون داعيا للاعتناء به, بخلاف ما إذا لم يُسَمَّ فإنه يَصير مجهولا)[2097].

وقال الشيخ أحمد الصاوي: (من سُنة المؤلفين تسميةُ أنفسِهم وكُتُبهم لأجل الرغبة والانتفاع بها، لأن المجهولَ لا يُرغب فيه)[2098].

وقال الهلالي في "نور البصر" : (قالوا: ما كان من العِلْم معقولا صِرْفا كالمنطق والحساب فبرهانُه في نفسه, ولا يُحتاج لمعرفة قائله إلا من حيث كونه كمالا فيه, وما كان منقولا صرفا كعلم الحديث روايةً فهو موكولٌ لأمانة ناقله, فلَزِمَ البحثُ عنه, لتُعرَف أمانتُه من ضدها, ولا بد من معرفته وإلا كان الباني على نقله كالباني على غير أساس, وما كان مركبا منهما غلبت فيه شائبة النقل, لأن البعض كالكل في التوقف, ولهذا نصوا على أن الكتب التي جُهِل مؤلِّفوها والطُّرَرَ – أي الحواشي – التي جُهِل كاتبُها لا يجوز العملُ ولا الفتوى بما فيها حتى تُعلَم صِحتُها مِن غيرها. ولذا كانت معرفة المؤلِّفِ من الأمور المهمة التي يَستشرِف لها من استشرفتْ منه إلى الكمال الهِمَّة, وكما أنها من المهمات شرعا كما ذكروه, كذلك هي من المهمات طبعا, لأنَّ ما جُهِل قائلُه يصير كولدٍ لم يُعرَف أبوه)[2099].

وقال الشيخ محمد عليش في "شرح مختصر خليل" : (وسمَّى نفسَه في مَبدَأ كتابه للترغيب فيه والوثوق به كما هي عادة المتقدمين نُصْحًا للمتأخرين, بل وجرت عادتُهم بهذا في كلِّ مسألة, ففي "البيان" لابن رشد أولَ كلِّ مسألة: قال القاضي أبو الوليد محمد بن رشد: بيانُ هذه المسألةِ وتحصيلُها كذا، وكذا القاضي عياض في تأليفه: قال القاضي أبو الوليد عياض: الحكمُ كذا)[2100].

وقد قال النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" : (اعلم أن لمعرفة أسماء الرجال وأحوالهم وأقوالهم ومراتبهم فوائدُ كثيرة:

(2096) هامش رفع الحاجب 241/1

(2097) حاشية العدوي على الخرشي 31/1

(2098) بلغة السالك 19/1

(2099) نور البصر شرح خطبة المختصر (ص 55 - 56)

(2100) منح الجليل 13/1

منها: معرفة مناقبهم وأحوالهم، فيتأدب بآدابهم، ويقتبس المحاسن من آثارهم.

ومنها: مراتبهم وأعصارهم، فينزلون منازلهم، ولا يقصر بالعالي في الجلالة عن درجته، ولا يرفع غيره عن مرتبته، وقد قال الله تعالى: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ}، وثبت في صحيح مسلم عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله - ﷺ -: " ليلينى منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم ثلاثًا"، وعن عائشة ﷺ قالت: "أمرنا رسول الله - ﷺ - أن ننزل الناس منازلهم". قال الحاكم أبو عبد الله فى علوم الحديث: هو حديث صحيح، وأشار أبو داود في سننه إلى أنه مرسل.

ومنها: أنهم أئمتنا وأسلافنا، كالوالدين لنا، وأجدى علينا في مصالح آخرتنا التي هي دارُ قرارنا، وأنصحُ لنا فيما هو أعودُ علينا، فيقبح بنا أن نجهلهم وأن نهمل معرفتهم.

ومنها: أن يكون العملُ والترجيح بقول أعلمِهم وأورعِهم إذا تعارضت أقوالُهم على ما أوضحته في مقدمة "شرح المهذب"[2101].

ومنها: بيانُ مصنَّفاتهم وما لها من الجلالة وعدمِها، والتنبيه على مراتبها، وفي ذلك إرشادٌ للطالب إلى تحصيلها، وتعريف له بما يعتمده منها، وتحذيره مما يخاف من الاعتزار به، وغير ذلك، وبالله التوفيق)[2102].

قلت: ومنها مزيدُ العناية بتفهُّمِ كلامِهم والغوصِ طلبا للمعاني تحت ألفاظهم, ولهذا قال الشيخ محمد الطحلاوي في "غاية الإتقان في آداب الفهم والإفهام" : (جملة القول أن آداب الفهم: التدبُّرُ والتأمل... قال الله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ} الآية... فيُستفاد بالقياسِ: أنَّ كلَّ كلامٍ تُدُبِّرَ وتؤمل استُفِيدَ منه على حسب التدبر والكلام, فليس كلامُ رسول الله ﷺ ككلام الله تعالى,

---

(2101) ولهذا قال القرافي في أول "الذخيرة" 38/1 : (وأُضِيفُ الأقوالَ إلى قائلها إن أمكن, ليعلم الإنسانُ التفاوتَ بين القولين بسبب التفاوت بين القائلين, بخلاف ما يقول كثيرٌ من أصحابنا: في المسألة قولان, من غير تعيين).

وقال اللكنوي في مقدمة "النافع الكبير" (ص 7) : (إن من لا يعرف مراتب الفقهاء ودرجاتهم يقع في الخبط بتقديم من لا يستحق التقديم, وتأخير من يليق بالتقديم, وكم من عالمٍ من علماء زماننا ومن قبلنا لم يعلم بطبقات فقهائنا, فرجح أقوالَ من هو أدنى, وهجر تصريحاتِ من هو أعلى, وكم من فاضل ممن عاصرنا ومن سبقنا اعتمد على جامعي الرطب واليابس, واستند بكاتبي المسائل الغريبة والروايات الضعيفة كالناعس).

(2102) تهذيب الأسماء واللغات 10/1 - 11 , وقد نقل هذه الفوائد برمتها الشيخ عبد القادر القرشي في أول "الجواهر المضية في طبقات الحنفية" (6/1) دون الإشارة إلى صاحبها الإمام النووي, ولحسنها نقلها صاحب "اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة" (ص 10 - 11) معزوة إلى صاحب "الجواهر المضية", فلزم بيان أصلها. (ز)



وعلى هذا القياس)[2103]، قال الأمير: (فليس كلامُ العلماء ككلام الرسول، ولا كلامُ المحققين ككلام غيرهم)[2104].

(لا تنظرْ إلى من قال وانظر إلى ما قال)

وقد قال التهانوي في بيان سبب ذكر اسم المؤلِّف: (ليركن قلبُ المتعلِّم إليه في قبول كلامه والاعتماد عليه، لاختلاف ذلك باختلاف المصنِّفين، وأما المحققون فيعرفون الرجالَ بالحق لا الحقَّ بالرجال، ولنعم ما قيل: "**لا تنظرْ إلى من قال وانظر إلى ما قال**")[2105].

قال الغزالي: (اعلم أنَّ مَن عرف الحقَّ بالرجال حارَ في متاهات **الضلال**، فاعرفِ الحق تعرفْ أهله إن كنت سالكا طريق الحق)[2106].

وقال أيضا: (فاعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهبا إلى تعَرُّف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد **ضَلَّ** سعيك، فإنَّ العالِم مِن الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يُعطي الضوء، ثم انظر ببصرك، فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس، فمن عول على التقليد هلك هلاكا مطلقا)[2107].

وقال أيضا: (وهذه عادة **ضعفاء العقول**، يعرفون الحق بالرجال لا الرجالَ بالحق، والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ حيث قال: "لا تعرفِ الحق بالرجال بل اعرفِ الحق تعرفْ أهله"، والعارف العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقًّا قَبِلَه سواء كان قائلُه مبطلا أو مُحِقا)[2108].

وقال الزركشي: (إنا لا ننظر إلى القائلين وإنما ننظر إلى الأقوال ومآخذها)[2109].

وقال الشاطبي: (ولقد زل بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال أقوامٌ خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم فضلوا عن سواء السبيل. ولنذكر لذلك عشرة أمثلة، إلى أن قال: والخامس: رأي نابغة متأخرة الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين، أو يروم الدخول فيهم، يعمدون إلى

(2103) غاية الإحكام (ص 69 - 70)

(2104) ثمر الثمام (ص 138)

(2105) كشاف اصطلاحات الفنون 15/1

(2106) إحياء علوم الدين 23/1

(2107) معراج السالكين / مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 97) (ط المكتبة التوفيقية).

(2108) المنقذ من الضلال (ص 152 - 153)

(2109) المنثور 135/2



ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم أو الأقوال الصادرة عنهم، فيتخذونها دينا وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يلتفتون معها إلى فتيا فقيهٍ ولا نظرِ عالم، بل يقولون: إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حقٌّ، وإن كان مخالفا للفقه فهو أيضا ممن يقتدى به، والفقه للعموم, وهذه طريقة الخصوص, فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال ولا يحسنون الظن بشريعة محمد ﷺ, وهو عين اتباع الرجال وترك الحق، مع أن أولئك المتصوفة الذين يُنقل عنهم، لم يثبت أن ما نُقل عنهم كان في النهاية دون البداية، ولا عُلِم أنهم كانوا مُقِرّين بصحة ما صدر عنهم أم لا، وأيضا فقد يكون من أئمة التصوف وغيرهم من زل زلة يجب سترُها عليه، فينقلها عنه من لا يَعلم حالَه ممن لم يتأدب بطريق القوم كلَّ التأدب, وقد حذر السلف الصالح من زلة العالم، وجعلوها من الأمور التي تَهدم الدين، فإنه ربما ظهرت فتطير في الناس كل مطار، فيعدونها دينا، وهي ضد الدين، فتكون الزلة حُجةً في الدين, فكذلك أهل التصوف لا بد من وقوع الزلل فيهم في الجملة **إذ ليسوا بمعصومين**, وقد أقر القوم بوقوع المعاصي منهم, وليس من محققيهم من ينفيها[2110], فإذًا لا بد في الاقتداء بالصوفي من عرض أقواله وأفعاله على حاكمٍ يحكم عليها: هل هي من جملة ما يُتخذ دينا أم لا, و**الحاكم الحق هو الشرع** كما نعرض أقوالَ العالم على الشرع أيضا، وأقلُّ ذلك في الصوفي أن نسأله عن تلك الأعمال إن كان عالما بالفقه، كالجنيد وغيره رحمهم الله, ولكن هؤلاء النابغة لا يفعلون ذلك، فصاروا متبعين للرجال من حيث هم رجال لا من حيث هم حاكمون بالحاكم الحق، **وهو خلاف ما عليه السلف الصالح وما عليه المتصوفة أيضا**، إذ قال إمامُهم سهل بن عبد الله التستري: مذهبنا مبني على ثلاثة أصول: الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، والأكل من الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال. ولم يثبت في طريقهم اتباع الرجال على انحراف، وحاشاهم من ذلك، بل **اتباعُ الرجال شأنُ أهلِ الضلال)**[2111].

(2110) قال ابن السبكي: (الكرامة لا توجب عصمةَ الولي ولا صدقَه في كل الأمور, وقد سئل شيخ الطريقة ومقتدى الحقيقة أبو القاسم الجنيد رحمه الله: أيزني الولي؟ فقال: {وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا}). طبقات الشافعية الكبرى 318/2

(2111) الاعتصام 318/3 - 322



(اعتراض وجوابه)

قال العقاد: ("انظر إلى من قال لا إلى ما قيل" على هذه السنة نشأتُ في تقدير كلِّ كلام، فليس عندي أشد خطأ من القائلين "انظر إلى ما قيل لا إلى ما قال" ولا أستطيع أن أفهم كلاما حقَّ فهمِه إلا إذا عرفتُ صاحبَه ووقفت على شيءٍ من تاريخه وصفاته. وفي مذكراتٍ جمعتها وطبعتها في سنة 1912 باسم "خلاصة اليومية" أقول: "انظر إلى ما قيل لا إلى من قال" قاعدة لا يصح إطلاقُها في كل حال، فالكلمة تختلف معانيها باختلاف قائليها... وكلمة مثل قول المعري مثلا":

تعب كلها الحياة فما أعجب ... إلا من راغب في ازدياد

يؤخذ منها ما لا يؤخذ مما تسمعه في كل حين بين عامة الناس من التذمر من الحياة وتمني الخلاص منها، فإننا نثق بأن المعري مارس الأمورَ الجوهرية في الحياة، ودرس الشؤون التي تكون بها عذبة أو مرة، ونكدا أو رغدا، ولم يسبر منها أولئك العامة إلا ما يقع لهم من الأمور التي لا تكفي للحكم على ماهية الحياة".

وكل ما رأيته بعد ذلك يؤيد هذا الرأيَ ويعزز هذه التجربة، فالكلمة الواحدة تختلف معانيها باختلاف قائليها، فيؤبه لها من قائلٍ ولا يُلتفت إليها من قائلٍ غيره، لأن الكلام جزء من الإنسان وليس بحركات تتموج في الهواء وتقع في الآذان، فإذا أردت أن تعرف الجزء فلا محيص لك من الرجوع به إلى كله الذي تجزأ منه، وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فافهم المتكلِّمَ لأنها من معدنه أخذت وبميزانه تُعتبر وتوزن)[2112].

قلت: مراد العقاد أن المعرفة بالقائل ضرورية للوقوف على مرامي كلامه، وهذا حقٌّ لا ريب فيه[2113]، وقد قال ابن القيم: (الكلمةُ الواحدة يقولها اثنان، يريد بها أحدُهما أعظمَ الباطل، ويريد بها الآخرُ محضَ الحق، والاعتبارُ بطريقة القائل وسيرته ومذهبه وما يدعو إليه ويناظر عليه)[2114]، ولهذا قال ابن تيمية: (ليس لأحدٍ أن يَحمِل كلامَ أحدٍ من الناس إلا على ما عُرِف أنه أراده لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كلِّ أحد)[2115]، وقولُ من قال "**لا تنظرْ إلى**

(2112) المجموعة الكاملة 26/743 - 744

(2113) وقد عرض لهذا الشيخ مولود السريري في كتابه "القانون في تفسير النصوص" (ص 46) وما بعدها، فراجعه.

(2114) مدارج السالكين 3/481

(2115) مجموع الفتاوى 7/36



من قال وانظر إلى ما قال" لا ينافي هذا, لأن محصل هذه المقالة هو أن يرفع الناظرُ حجابَ التقليد والتعصب عن عينيه, ويسرح بصيرته فيما لأجله خلقت - كما قال ابن الجوزي: (في التقليد إبطالُ منفعة العقل, لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر, وقبيحٌ بمن أعطي شمعةً يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة)[2116] - , فيجرد النظر في الكلام ليحكم عليه بالصحة أو الفساد بقطع النظر عن قائله, لأن معيار الحق هو المطابقة لما في نفس الأمر, ولا تأثير للقائل في ذلك.

فأنت ترى أن اعتراض العقاد ليس واردا على مراد العلماء من كلمتهم تلك, وإذا تميزت المعاني وفُهِمت كان أمرُ الألفاظ بعد ذلك قريبا.

هذا وقد رأيت في "كشاف اصطلاحات الفنون" في سبب عَدِّ السِّمَة من الرؤوس الثمانية المشهورة: (في "شرح التهذيب" : السمة: العلامة، وكأنَّ المقصودَ الإشارةُ إلى **وجه تسمية العلم**, وفي ذكر وجه التسمية إشارةٌ إجمالية إلى ما يفصل العلم من المقاصد)[2117].

قلت: ووجه التسمية يُؤخَذ من الكلام على تعريف أصول الفقه باعتبار الإضافة والعَلَمية, مع ضميمة ما في الفائدة الثانية الآتية.

(ثلاث فوائد) :

(الفائدة الأولى) : قال السعد: (بعد ما تقرر أنَّ "أصولَ الفقه" لَقَبٌ للعِلْمِ المخصوص, لا حاجة إلى إضافة العِلم إليه, إلا أن يُقصَد زيادةُ بيانٍ وتوضيحٍ كـ"شجر الأراك")[2118].

(الفائدة الثانية) : قال الرهوني: (اللقب: عَلَمٌ دَلَّ على مدحٍ أو ذم, وهو هنا دالٌّ على أعظم المدائح, لأنه إذا كان عَلَمًا على قواعدَ مِن شأنها أن يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية التي هي سببُ السعادة, فهو أعظم مدح)[2119].

(الثالثة) : قال الشيخ يوسف الدجوي[2120] في "خلاصة علم الوضع" : (وقع الخلافُ في أسماء الكتب والعلوم والتراجم, واشتهر بين الناس ما اختاره المحقق الصبان مِن أنها من قبيل

(2116) صيد الخاطر (ص 74)

(2117) كشاف اصطلاحات الفنون 15/1

(2118) التلويح على التوضيح 34/1

(2119) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 139/1

وهكذا قال السعد: (اللَّقَبُ: عَلَمٌ يُشعِر بمَدْحٍ أو ذَمٍّ, وأصولُ الفقه عَلَمٌ لهذا الفن مُشْعِرٌ بكونه مبنَى الفقهِ الذي به نظامُ المَعاش ونجاة المعاد، وذلك مدحٌ). التلويح 13/1



الأعلام الشخصية, وهو مسلَّمٌ في أسماء العلوم والكتب, لأنه لا فرقَ بين أن تضع لابنك اسما أو لكتابك اسما, ولا يَقِلُّ تعيُّنُ العلومِ التي أرادها الواضعُ من أسمائها عن ذلك, وأما أسماءُ التراجم فلا يظهر أصلا أنها من قبيل الأعلام, وشبهةُ أرباب ذلك الرأي أنها أريد منها الألفاظُ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة, وهي شبهة رائجة في المنقول غيرُ معتد بها في نظر أرباب المعقول, وقبل أن تعرف وجهَ ذلك يلزمك أن تعلم أمرين:

الأول: أن تعلم أنَّ الواضع لا يضع لفظا من الألفاظ إلا لمعنًى متميّزٍ عما عداه, وإن كان لذلك المعنى أفرادٌ كثيرة يوجد فيها, ومحالٌ أن يضع لغير المتميز عنده, وإلا فلا دلالة, فلا وضع.

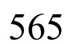
الثاني: أنَّ كلَّ موجودٍ في الخارج يجب أن يكون متعينا, ويستحيل أن يكون شائعا, فكل ما وجد في الخارج من حجر وشجر وحيوان وإنسان فهو مشخَّص معين, فليس يوجد فيه إلا الأشخاصُ من كل نوع.

فإذا عرفتَ ذلك عرفت أنَّ تميُّز معنى "مسألة" مثلا عن "باب" و"فصل" لا دخل له في التعريف والتنكير, لأن معنى كلِّ لفظ متميزٌ عن معنى غيره بمقتضى الوضع كما عرفت, وإن كان منشأ الشبهة أن "المسألة" مثلا عبارةٌ عن ألفاظٍ مخصوصة دالة على معاني مخصوصة فهو كذلك, ولكن هذه غفلةٌ عن أنَّ الموجودات الخارجية لا بد أن تكون معينة مشخصة, ولا يتأتى أن تكون مبهَمة شائعة, ولا دخل لذلك في التعريف والتنكير, وإنما مرجع التعريفِ إلى قصد الواضع دلالةَ اللفظ على شيءٍ معين بحيث يفهم منه عند الإطلاق, كما أن مدار التنكير على ما يُفهم من اللفظ أيضا, فإن كان المفهوم منه عند الإطلاق غيرَ معين بأن يكون شائعا لا يختص به واحدٌ دون آخر بمقتضى وضع اللفظ فهو النكرة.

فلنعرض ما هنا على ذلك الميزان, فهل نفهم من قولنا مسئلة أو باب أو فائدة مسألةً مخصوصة أو بابا مخصوصا أو فائدة معينة, أم يجوز بعد سماعنا ذلك أن يكون المرادُ أيَّ شيءٍ مما يسمى مسألة وبابا وفائدة من غير أن يعارضنا الوضع في ذلك, بخلاف ما إذا سمعنا جمع الجوامع مثلا, فإننا لا نفهم إلا شيئا معينا لا يجوز لنا الانصرافُ عنه بمقتضى الوضع,

---

(2120) في "الأعلام" 216/8 : (يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي: مدرّس من علماء الأزهر، ضرير. من فقهاء المالكية). وقال الكوثري في "مقالاته" (ص 433 - 434) : (العلامة الأوحد والنحرير المفرد الشيخ أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن أحمد بن نصر الدجوي عضو جماعة كبار العلماء بالأزهر الشريف... كان -رحمه الله- آية في الذكاء وسرعة الخاطر وجودة البيان وقوة الذاكرة وسعة العلم, يحضر حلقات دروسه في الأزهر الشريف مئات تناهز الألف من العلماء وطلبة العلوم, يصغون إصغاء كليا إلى بيانه الساحر وإلقائه الجذاب وينهلون من هذا المنهل العذب, وكان مفسر الأزهر ومحدثه وفيلسوفه وكاتبه وخطيبه بحق بين أهل طبقته من العلماء). [توفي سنة 1365]



وأيضا لو قال المؤلف فائدتان مثلا ولم يذكر إلا فائدة واحدة, اعترضنا عليه حيث أخل بمعنى التثنية, فهل إذا سمعت رجلا يقول رأيت حسنين مثلا مريدا العَلَم, أفتعترضه بأنه لم يوجد إلا شخص واحد, وليت شعري ما الفرق بين فائدتان ورجلان, وأيضا تراه يقول فائدة أخرى, فيصفها بالنكرة, ويقول الفائدة الثانية, فيدخل عليها أل العهدية إحساسا منه بسبق العهد في قوله فائدتان وملاحظته لمعنى تلك التثنية كما يلاحظ معنى الجمعية إذا قال فوائد أو مسائل, إلى غير ذلك من الأدلة التي تنقدح في نفسك إذا رجعتَ إلى ذوقك ووجدانك, وبهذا تعلم أن الكلام في تنوين مسألة مع كونها عَلَما مؤنثا كلامُ من يتقيد بالظواهر ولا يستطيع أن يخرج من قيد تقليد الأكابر)[2121].

(2121) خلاصة علم الوضع (ص 36 - 38)

[9]

المبدأ التاسع: الاستمداد

قال في "التقرير والتحبير" : ("استمداده" أي: ما منه مَدَدُ هذا العلم)[2122].

وقال ابن عاشور: (استمدادُ العلم يراد به: توقُّفُه على معلوماتٍ سابقٍ وجودُها على وجودِ ذلك العلم عند مُدَوِّنيه, لتكونَ عونًا لهم على إتقانِ تدوين ذلك العلم، وسمي ذلك في الاصطلاح بـ"الاستمداد" عن تشبيهِ احتياجِ العلم لتلك المعلومات بطلب المَدَد، والمددُ: العون والغَواث، فقَرَنوا الفعلَ بحرفَيِ الطلبِ وهما السين والتاء، وليس كلُّ ما يُذكَر في العلم معدودا من مَدَدِه، بل **مددُه ما يتوقف عليه تقوُّمُه**، فأما ما يُورَد في العلم من مسائلِ علومٍ أخرى عند الإفاضة في البيان... فلا يُعَدُّ مددا للعلم)[2123].

قلت: ومدد العلم هذا هو المعبَّر عنه بالمبادئ بالمعنى الأخص الذي هو اصطلاحُ المنطقيين, وهو الذي سلف فيه قولُ الآمدي: (وما هذه المبادئ في علم الأصول؟ فنقول: قد عُرِف أنَّ استمدادَ علمِ أصول الفقه إنما هو من: الكلام والعربية والأحكام الشرعية، فمبادئه غيرُ خارجةٍ عن هذه الأقسام الثلاثة)[2124].

قال ابن السبكي في "شرح مختصر ابن الحاجب" : ("واستمدادُه": ثالثها [أي: ثالث المبادئ]؛ إما إجمالا؛ ببيانِ أنه مِن أيِّ علمٍ يستمد؛ ليرجع إليه عند الاحتياج، أو تفصيلا بإفادة شيءٍ مما لا بُدَّ من تصوُّرِه وتسليمه أو تحقيقه؛ لبناء الغرض عليه)[2125].

قلت: المذكورة تفصيلا من المبادئ بالمعنى الأخص, وأما المذكورة إجمالا فهي من المبادئ بالمعنى الأعم, وهي المعدودة في المبادئ العشرة لهذا العلم.

(2122) التقرير والتحبير 65/1

(2123) السابق 18/1

(2124) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 8/1

(2125) رفع الحاجب 242/1

قال الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب تحت ترجمة (استمداد أصول الفقه): (هذا هو القسم الثالث من المبادئ، وقد جمع فيه فائدتين: إحداهما: بيان أنه من أي علم يستمد, والثانية: بيانُ بعضِ ما يستمد منه. والأولى ليست من المبادئ المصطلحة عند المنطقيين، بخلاف الثانية)[2126].

قلت: واعلم أن الأُولى المعدودة ضمن المبادئ العشرة, والتي هي ليست من المبادئ المصطلحة عند المنطقيين, قد تُذكَر في أوائل مصنَّفات الأصول وإن لم تكن معدودةً في مسائل العلم ولا أجزائه.

ثم إني قد حرصت على أن أورد لك طرفا صالحا من المبادئ بالمعنى الأخص في هذا الكتاب وإن كان مصنَّفا أصالة في تقرير المبادئ العشرة - وهي المبادئ بالمعنى الأعم - , وذلك لمسيس حاجة الطالب إليها, واللبيب لا يعسر عليه تعيينها.

(المادة المعدودة في المبادئ العشرة)

وهي ذكر ما يستمد منه العلم إجمالا.

قال الجويني: (أصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه)[2127].

وقال الغزالي: (وأما الأصول فمادته: الكلامُ والفقه واللغة)[2128].

وقال ابن الحاجب: (وأما استمداده فمن الكلام, والعربية، والأحكام)[2129].

وقال الزركشي: (وأما المادة: فذكر إمام الحرمين وتابعوه: أن أصول الفقه مستمد من ثلاثة علوم: الكلام، والفقه، والعربية)[2130].

قال ابن النجار: (ووجه الحصر: الاستقراءُ. وأيضا: فالتوقُّفُ إما أن يكون مِن جهةِ ثبوتِ حجية الأدلة, فهو أصولُ الدين, وإما أن يكون التوقُّفُ من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام، فهو العربيةُ بأنواعِها, وإما أن يكون التوقف من جهة تصوُّرِ ما يُدَلُّ به عليه، فهو تصورُ الأحكام)[2131].

(2126) بيان المختصر 29/1

(2127) البرهان 84/1

(2128) المنخول (ص 60)

(2129) رفع الحاجب 251/1

(2130) البحر المحيط 45/1

(2131) شرح مختصر التحرير 48/1 - 49

[1] – (الاستمداد من اللغة العربية) :

اعلم أن اللغة عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني، فإن الله تعالى خلق الإنسان غيرَ مستقِلٍّ بمصالح معاشِه، محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه، لاحتياجه إلى غذاءٍ ولباس ومسكن وسلاح، والواحدُ لا يتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا عن استعمالها، لأن كُلًّا منها موقوفٌ على صنائعَ شتى، فلا بد من جمعٍ عظيم ليتعاون بعضُهم ببعض، وذلك لا يتِم إلا بأن يُعرِّفه ما في نفسه، فاحتيج إلى وضع شيءٍ يحصلُ به التعريف[2132]، والتعريف إما باللفظ، أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء، أو بالكتابة، وهي أخت اللفظ حتى قالت العرب: "القلم أحد اللسانين".

واللفظ أَفْيدُ من الإشارة والمثالِ وأيسرُ، أما كونه أفيدَ فلعمومه من حيث إنه يمكن التعبيرُ به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب، ولا يمكن الإشارة إلى المعنى، ولا إلى الغائب والمعدوم، ولا يمكن أيضا وضعُ مثالٍ لدقائق العلوم، ولا للبارئ سبحانه وتعالى وغير ذلك، وأما كونه أيسرَ فلأنه موافِقٌ للأمر الطبيعي، لأنه مركَّب من الحروف الحاصلة من الصوت، وذلك إنما يتولد من كيفياتٍ مخصوصة تَعرِض للنفس عند إخراجه، وإخراجُه ضروري، فصُرِف ذلك الأمرُ الضروري إلى وجهٍ يَنتفع به الشخصُ انتفاعا كليا، وأما الكتابة فهي مساوية للفظ من حيث إن كل ما صح التعبيرُ عنه أمكن كتابتُه، لكن اللفظ فَضَلها بأنه أيسر، فلما كان اللفظ أفيدَ وأيسرَ وُضِع[2133].

قال ابن بدران: (اعلم أن اللغة إنما هي الألفاظُ الدالة على المعاني النفسية، يعني أن المتكلِّمَ يَتصوَّرُ في نفسِه نسبةَ شيءٍ لشيء بعد تصوُّرِ مفرداتِ مركَّبٍ يدل على النسبة بينهما، كما يتصور العلمَ، ثم يتصور نفعَه، ثم يضم إلى ذلك نسبةَ الموضوع إلى المحمول أو نسبة المسنَد إلى المسند إليه، ثم يعبر عن تلك النسبة بلسانه فيقول: العلم نافع، فتلك الألفاظ الدالة على هذا المعنى هي اللغة، وأنت خبيرٌ بأن التصورَ لا يختلف حتى يقال له تصورٌ هندي أو عربي أو فارسي، وإنما الذي يختلف ويسمى بأسماء هو اللفظُ المعبَّر به عما في الضمير والتصور، وسببُ ذلك الاختلافِ إنما هو اختلافُ أمزجة الألسنة، وعلةُ اختلاف أمزجة الألسنة

(2132) قال ابن السمعاني: (إنَّ اللغة فائدتُها إفهامُ المراد بالخطاب، لأن المتكلم يعلم ما في نفسه وإن لم ينطق بلسانه، وإنما يريد بكلامه إفهامَ غيره والإبانةَ له عن المراد الذي في نفسه). القواطع 295/1

(2133) انظر: نهاية السول للإسنوي 179/1 - 181 , وانظر في الموازنة بين الخط واللفظ: "صبح الأعشى" 8/3 - 9

وسببُه: اختلافُ الأهوية وطبائع الأمكنة, فإذا غلب البرد مثلا على مكان برد هواؤه, وطبع البرد التكثيف والتثقيل, لأن العنصرين الباردين وهما الماء والأرض ثقيلان كثيفان والماء أشدهما بردا والأرض أشدهما كثافة, فيغلب الثقل على ألسنة أهل ذلك القطر, فيثقل النطقُ على ألسنتهم, ثم يضعون الألفاظَ المخصوصة للمعاني المخصوصة, فيجيء النطقُ بها ثقيلا كالعجمي والتركي وغيرهما, وإذا غلب الحَرُّ على مكان سخن هواؤه, وطبع الحرارة التجفيف والتحليل والتلطف, فتغلب الخفة على ألسنة أهل ذلك المكان فيخف النطق على ألسنتهم, ثم يضعون الألفاظَ المخصوصة للمعاني المخصوصة, فيجيء النطق بها خفيفا سمحا سهلا كاللغة العربية, فلهذا كانت أفصحَ اللغات وأحسنها وأشرفها, وحصل الإعجاز والتحدي بكلام الله تعالى النازل بها دون كلامه النازل بغيرها مع أنه قد كان في قدرة الله سبحانه أن يعجز أهلَ كلِّ لسان بما نزله من كلامه بذلك اللسان, وقد أشار إلى هذا المتقدِّمُون من الأطباء في فلسفة الطب)[2134].

قلت: ثم توقُّفُ أصولِ الفقه على العربية إنما هو من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام كما تقدم لابن النجار, قال: (لتوقف فهم ما يتعلق بها من الكتاب والسنة وغيرهما على العربية, فإن كان من حيث المدلول: فهو علم اللغة، أو من أحكام تركيبها: فعلم النحو، أو من أحكام أفرادها: فعلم التصريف، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد ووجوه الحُسْن: فعلم البيان بأنواعه الثلاثة)[2135].

قال السعد: (يُتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية, وبواسطة ذلك يُقتدَر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة)[2136].

وقال القرافي: (وأما العربية؛ فلأنَّ مَن جَهِلَها جَهِلَ دلالاتِ الألفاظ في الكتاب والسنة)[2137].

وقد قال الطبري[2138] في مقدمة "تفسيره" : (إنَّ كتابَ الله الذي أنزله إلى نبينا محمد ﷺ، بلسان محمد ﷺ, وإذ كان لسان محمد ﷺ عربيا، فبين أن القرآن عربي, وبذلك أيضا نطق محكم

(2134) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص 170 - 171)

(2135) شرح الكوكب المنير 48/1 - 50

(2136) التلويح 34/1

(2137) نفائس الأصول 98/1

(2138) قال السيوطي: (أحد أئمة الاجتهاد, له مذهب مستقل فيه تصانيف مدونة, وأتباع كانوا يفتون بقوله ويحكمون, منهم المعافى بن زكريا الجريري وغيره. قال ابن السمعاني في الأنساب: الجريري – بفتح الجيم وكسر الراء –

تنزيل ربنا، فقال جل ذكره: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}, وقال: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}.

وإذ كانت واضحةً صحةُ ما قلنا, فالواجبُ أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ، لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهرُه لظاهر كلامها ملائما، وإن باينه كتابُ الله بالفضيلة التي فَضَل بها سائرَ الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفنا.

فإذ كان ذلك كذلك، فبَيِّنَ - إذ كان موجودا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعام الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصرح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخر، وتأخير ما هو في المعنى مقدم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظُّه الحذف - [2139] أن يكون ما في كتاب الله المنزلِ على نبيه محمد ﷺ من ذلك، في كلٍّ ذلك له نظيرا، وله مثلا وشبيها)[2140].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخلَ فيها للألسن العجمية، وهذا- وإن كان مبيَّنا في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمةٌ أعجمية عند جماعةٍ من الأصوليين، أو فيه ألفاظٌ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المُعَرَّبُ[2141] الذي ليس من أصل كلامها-. فإنَّ هذا البحث على هذا الوجه غيرُ

نسبة إلى مذهب ابن جرير الطبري. وقال الخطيب: كان ابن جرير أحد أئمة العلماء يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه. وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحدٌ من أهل عصره. فكان عارفا بكتاب الله, عارفا بالقراءات, بصيرا بالمعاني, فقيها في أحكام القرآن, عالما بالسنن وطرقها, وصحيحها وسقيمها, وناسخها ومنسوخها, عارفا بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المخالفين, عارفا بأيام الناس وأخبارهم, وله كتب كثيرة في التفسير والآثار وأصول الفقه وفروعه. وقال ابن السبكي في الطبقات: كان مجتهدا مطلقا أحد أئمة الدنيا, وكان تفقه أولا للشافعي أخذ عن الزعفراني والربيع المرادي, ثم استقل وألف كتبا في مذهب نفسه. مات سنة عشر وثلاثمائة. قلت: وهو عندي المبعوث على رأس المائة الثالثة, وقد بسطت ترجمته في طبقات المفسرين) اهـ. صون المنطق والكلام (ص 133)

(2139) قال محمود شاكر: قوله: "أن يكون.." مبتدأ قوله "فبين", وما بينهما اعتراض طويل؛ وهذا دأب الطبري أبدا، حتى كأنه لم يكن يخشى على قارئ أن يسوء فهمه أو تكل فطنته.

(2140) جامع البيان في تأويل القرآن 11/1 - 12

(2141) قال في "جمع الجوامع" : (المُعَرَّبُ: لفظٌ غيرُ عَلَمٍ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم) اهـ. ولهذا قال ابن عاشور: (فإن المعرب شرطه أن يكون لفظا غير علم, نقله العرب إلى لغتهم) اهـ. [التحرير والتنوير 311/7] . قال

العطار: (فإن قلت: اشتماله على غير العربي أمر لازم, لأنَّ العَلَم الأعجمي واقعٌ في القرآن بلا خلاف, فليس كلُّه عربيا, فالجواب أن الأعلام مما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم, لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات, وإنما الذي يختص بها أسماء الأجناس الكلية, فالنزاع فيها, فإن قلت: يرد على ذلك قولُهم في نحو إبراهيم إنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة, أجيب بأن جعله أعجميا باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وِزَان ألفاظهم) اهـ . من حاشيته على المحلي 427/1

قال السيوطي في "الإتقان" 125/2 : (اختلف الأئمة في وقوع المعرب في القرآن: فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر وبن فارس على عدم وقوعه فيه... وقال ابن جرير: ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك إنما اتفق فيها توارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد) اهـ.

قلت: وهذه عبارة ابن جرير في مقدمة "تفسيره", قال: (لم نستنكر أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة الألسن بمعنى واحد، فكيف بجنسين منها؟ كما وجدنا اتفاق كثير منه فيما قد علمناه من الألسن المختلفة، وذلك كالدرهم والدينار والدواة والقلم والقرطاس، وغير ذلك -مما يتعب إحصاؤه ويمل تعداده، كرهنا إطالة الكتاب بذكره- مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى. ولعل ذلك كذلك في سائر الألسن التي نجهل منطقها ولا نعرف كلامها.

فلو أن قائلا قال -فيما ذكرنا من الأشياء التي عددنا وأخبرنا اتفاقه في اللفظ والمعنى بالفارسية والعربية، وما أشبه ذلك مما سكتنا عن ذكره-: ذلك كله فارسي لا عربي، أو ذلك كله عربي لا فارسي، أو قال: بعضه عربي وبعضه فارسي، أو قال: كان مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به، أو قال: كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فأعربته - كان مستجهلا, لأن العرب ليست بأولى أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العجم، ولا العجم أحق أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العرب، إذ كان استعمال ذلك بلفظ واحد ومعنى واحد موجودا في الجنسين.

وإذ كان ذلك موجودا على ما وصفنا في الجنسين، فليس أحد الجنسين أولى بأن يكون أصل ذلك كان من عنده من الجنس الآخر. والمدعي أن مخرج أصل ذلك إنما كان من أحد الجنسين إلى الآخر، مدع أمرا لا يوصل إلى حقيقة صحته إلا بخبر يوجب العلم، ويزيل الشك، ويقطع العذر صحته.

بل الصواب في ذلك عندنا: أن يسمى: عربيا أعجميا، أو حبشيا عربيا، إذ كانت الأمتان له مستعملتين -في بيانها ومنطقها- استعمال سائر منطقها وبيانها. فليس غير ذلك من كلام كل أمة منهما، بأولى أن يكون إليها منسوبا- منه.

فكذلك سبيل كل كلمة واسم اتفقت ألفاظ أجناس أمم فيها وفي معناها، ووجد ذلك مستعملا في كل جنس منها استعمال سائر منطقهم، فسبيل إضافته إلى كل جنس منها، سبيل ما وصفنا -من الدرهم والدينار والدواة والقلم، التي اتفقت ألسن الفرس والعرب فيها بالألفاظ الواحدة والمعنى الواحد، في أنه مستحق إضافته إلى كل جنس من تلك الأجناس- اجتماع واقتران) اهـ. من جامع البيان في تأويل القرآن 15/1 - 16

وقد نقل ابن فارس في "الصاحبي" عن أبي عبيد قوله: (والصواب من ذلك عندي -والله أعلم- مذهبٌ فيه تصديق القولين جميعا, وذلك أن هذه الحروف وأصولها عجمية -كما قال الفقهاء- إلا أنها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية. ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب, فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: عجمية فهو صادق. قال: وإنما فسرنا هذا لئلا يقدم أحد على الفقهاء فينسبهم إلى الجهل، ويتوهم عليهم أنهم أقدموا على كتاب الله جل ثناؤه بغير ما أرداه الله جل وعز، وهم كانوا أعلم بالتأويل وأشد تعظيما للقرآن).



مقصودٍ هنا, وإنما البحثُ المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطَلَبُ فهمِه

قال أحمد بن فارس: (ليس كل من خالف قائلا في مقالته فقد نسبه إلى الجهل, وذلك أن الصدر الأول اختلفوا في تأويل آي من القرآن فخالف بعضهم بعضا. ثم خلف من بعدهم خلف، فأخذ بعضهم بقول وأخذ بعض بقول، حسب اجتهادهم وما دلتهم الدلالة عليه. فالقول إذن ما قاله أبو عبيد، وإن كان قوم من الأوائل قد ذهبوا إلى غيره) اهـ . من الصاحبي 33/1

وقال ابن عطية: (والذي أقوله: إن القاعدة والعقيدة هي أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فليس فيه لفظة تخرج عن كلام العرب فلا تفهمها إلا من لسان آخر، فأما هذه الألفاظ وما جرى مجراها فإنه قد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعضُ مخالطة لسائر الألسنة بتجارات وبرحلتي قريش، وكسفر مسافر بن أبي عمرو بن أمية بن عبد شمس إلى الشام، وسفر عمر بن الخطاب، وكسفر عمرو بن العاصي وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة، وكسفر الأعشى إلى الحيرة وصحبته لنصاراها مع كونه حجة في اللغة، فعلقت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الصريح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن، فإن جهلها عربي ما فكجهله الصريح بما في لغة غيره، كما لم يعرف ابن عباس معنى "فاطر" إلى غير ذلك, فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية، لكن استعملتها العرب وعربتها, فهي عربية بهذا الوجه، وما ذهب إليه الطبري من أن اللغتين اتفقتا في لفظة فذلك بعيد، بل إحداهما أصل، والأخرى فرع في الأكثر، لأنا لا ندفع أيضا جواز الاتفاق قليلا شاذا) اهـ . من المحرر الوجيز 51/1

على أن ابن عاشور قال: (لعلماء اللغة أقوال كثيرة في رد بعض مفردات القرآن إلى قبائل العرب, ومهما يكن فيها من التساهل في المجاز والكناية, فإن فيها ما يثبت أن معظمه لغة مضر. ولا شك أن اللغات القديمة المتعاصرة اقتبس بعضها من بعضٍ اقتباسا لا يَهتدِي متتبعُه إلى الحكم بأصالةِ الكلمة إلا بعَناءٍ إن لم يتعذر عليه الوصول, وللغة المُضريةِ شَبَهٌ بالعبرانية والبابلية وسائر اللغات السامية) اهـ . من أليس الصبح بقريب (ص 184)

قلت: وهاك مثالا على ما أشار إليه ابن عاشور من صعوبة الحكم بأصالة الكلمة, فقد قال الأستاذ عبد السلام هارون في "كناشة النوادر" (ص 18 - 19) : (كلمة الصابون: في المعجم الوسيط أن الصابون الذي تغسل به الثياب والأبدان ونحوها كلمة دخيلة, وفي القول بأنها دخيلة نظرٌ, فصنيع صاحب القاموس يُفهَم منه أن الكلمة عربية إذ يقول: والصابون معروف حار يابس مفرح للجسد. وصاحب شفاء الغليل لم يذكره في قليل أو كثير وهو إيحاء بأنه عربي. أما الجواليقي في المعرب فقال: إنه أعجمي, يعني أنه معرب, وهو في ذلك موافق لابن دريد 321 الذي قال في الجمهرة: فأما طالوت وجالوت وصابون فليس بكلام عربي, فلا تلتفت إليه, وإن كان طالوت وجالوت في التنزيل فهما اسمان أعجميان وكذلك داود. وقال صاحب اللسان: والصابون الذي تغسل به الثياب معروف, قال ابن دريد: ليس من كلام العرب. وجاء الأزهري بعد ابن دريد بنحوِ نصف قرن فذكر أنه معرب, وكان الصابون معروفا زمان ابن قتيبة المولود سنة 312, يقول في كتابه المعارف: وأول مَن عَمِل الصابون سليمان بن داود عليهما الصلاة والسلام. فكيف يقال في كلمة مثل هذه إنها دخلية؟ لعل أقل ما توصف به أنها معربة, ومعربة تعريبا قديما أصيلا. ولقد أنصفها العلامة ابن الطيب الفاسي شيخ صاحب تاج العروس إنصافا بينا, قال صاحب تاج العروس: قال شيخنا - يعني ابن الطيب -: هو مما توافقت فيه جميعُ الألسنة العربية والفارسية والتركية وغيرها. ولقد ذهب استينجاس في معجمه 777 إلى أن الكلمة في الفارسية مأخوذة من العربية ورمز لها بالرمز A) اهـ . وقد قال الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على "الموافقات" 102/2 : (قالوا: إن لفظ "تنور" اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظا ومعنى، وقالوا: إن لفظ "صابون" اشترك فيه مع العربية جملةٌ من اللغات الأعجمية) اهـ . (ز)



إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا}, وقال: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}, وقال: {لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ}, وقال: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ}, إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهُّمَه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلُّبِ فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجئ فيه شيء من ذلك، فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفُه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهذا يَقِلُّ وجودُه، وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب، فأما إذا لم تكن حروفُه كحروف العرب، أو كان بعضُها كذلك دون بعض، فلا بد لها من أن تردها حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلا، ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذلك، صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك، فالخلاف الذي يذكره المتأخرون في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكمٌ شرعي، ولا يُستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقادٌ، وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقر عليه كلامُ أهل العربية في الأسماء الأعجمية.

فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرَف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أولُه عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض[2142] الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في "رسالته" الموضوعة في أصول الفقه، وكثيرٌ ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبهُ لذلك، وبالله التوفيق)[2143].

(علوم اللسان مُقدِّمة وآلة لعلم الشريعة)

قال ابن خلدون في "المقدمة" : (النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلومُ اللسانية, لأنه متوقِّفٌ عليها, وهي أصناف, فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الآداب حسبما نتكلم عليها كلِّها)[2144].

وقال أيضا: ("الفصل السادس والثلاثون في علوم اللسان العربي" أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب, ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة, إذ مأخذُ الأحكام الشرعية كلِّها من الكتاب والسنة, وهي بلغة العرب, ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب, وشرح مشكلاتها من لغاتهم, فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة)[2145].

ولهذا قال صاحب "أبجد العلوم" : (اللغة آلة لتحصيل العلم بالشرعيات)[2146].

وقال ابن تيمية: (إن الله تعالى لما أنزل كتابَه باللسان العربي، وجعل رسولَه مبلِّغا عنه للكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلِّمين به؛ لم يكن سبيلٌ إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط اللسان، وصارت معرفته من الدين)[2147].

وقال أيضا: (إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإنَّ فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[2148].

(2142) كتب المعلق على الكتاب: كُتِب في هامش الأصل ما نصُّه: "لعل الصواب إسقاط لفظ بعض لأن "جميع" ألسنة العجم لا تفهم من جهة لسان العرب، والله أعلم".

(2143) الموافقات 101/2 - 104 , وانظر: الاعتصام له أيضا 253/3 وما بعدها.

(2144) المقدمة (ص 550)

(2145) السابق (ص 753)

(2146) أبجد العلوم (ص 188)

(2147) اقتضاء الصراط المستقيم 449/1 - 450

(2148) السابق 527/1

وقال الطوفي: (لو ادعى مُدَّعٍ أنَّ تعلُّمَ هذا العلم واجب – فضلا عن أن يدعيه مستحبا وفضيلة ومنقبة – من حيث إنَّ امتثالَ أحكام الله في كتابه واجب, وذلك موقوفٌ على فهم مضمون الكتاب, وفهم مضمون الكتاب متوقف على معرفة اللغة التي أنزل الكتاب بها, ومأخذ ذلك من فن العربية بالإجماع, لكان ذلك دليلا لا جوابَ عنه, وبه احتج الأصوليون على وجوبه على الكفاية)[2149].

وقال أيضا: (إن الله تعالى كلَّفَ عبادَه بما ضمَّن كتابَه من الأحكام, وشرع لهم فيه من بيان الحلال والحرام, وأمر رسولَه ﷺ ببيانه, فبينه بالسنة, وهما – أعني الكتاب والسنة – عربيان, وهما أصلُ الشريعة ومعتمدُها ومصدرها ومورِدها وعمادها ومستنَدُها, إذ الإجماع والقياس – عند القائلين بكونهما دليلا – ثابتان بهما, فهما فرعٌ عليهما, نازعان في الحقيقة إليهما, ولا يمكن امتثالُ مأمورِ الله تعالى في كتابه, ورسوله عليه السلام في سنته, إلا بعد معرفة مقتضاهما, ولا يمكن فهمُ مقتضاهما إلا بمعرفة اللغة التي وردا بها, وهي العربية, وحينئذ: امتثالُ التكاليفِ الواجبة متوقفٌ على معرفة العربية, وما توقف عليه الواجبُ ولم يتم إلا به وكان مقدورا فهو واجب[2150], كالوضوء في الصلاة, والراحلة في الحج على من ملك ثمنها بشروط.

والذي يدل على ذلك: أن الكتاب والسنة لو كانا أعجميين لوجب على الأمة تعلُّمُ اللغة الأعجمية, ليفهموا بها مقتضى الخطاب, وأقربُ من هذا: أن الأعاجم من أمة محمد ﷺ يجب عليهم معرفةُ القدر الذي يفهمون به ما يجب عليهم من أحكام الشريعة من اللغة, لكونه شرطا في إمكان الامتثال للأوامر)[2151].

وقال ابن حزم: (وفرضٌ على مَن قصد التفقُّهَ في الدين أن يستعين على ذلك من سائر العلوم بما تقتضيه حاجتُه إليه في فهم كلام ربه تعالى وكلام نبيه ﷺ, قال تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}, ففرضٌ على الفقيه أن يكون عالما بلسان العرب ليفهم عن الله عز وجل وعن النبي ﷺ, ويكون عالما بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن وبه يفهم معاني الكلام التي يعبر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ, فمَن جَهِل اللغة وهي الألفاظُ الواقعة على

(2149) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (ص 236)

(2150) قلت: ترى في كتابنا "تسديد النظر" تقريرا نافعا لهذه القاعدة.

(2151) الصعقة الغضبية (ص 266)

المسميات وجَهل النحوَ الذي هو علمُ اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني, فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى ونبينا ﷺ, ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يَحِلَّ له الفتيا فيه, لأنه يفتي بما لا يدري, وقد نهاه الله تعالى عن ذلك بقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا}, وبقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ}, وبقوله تعالى: {هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}, وقال تعالى: {إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ})[2152].

ولهذا كان واجبا على من رام الاجتهادَ معرفةُ علوم العربية, قال الرازي: (لأنَّ شرعَنا عربيٌّ, فلا يمكن التوسل إليه إلا بفهم كلام العرب, وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, ولا بد في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهدُ به من معرفة الكتاب والسنة)[2153].

وقال الطوفي: (وليس لجاهل أن يقول: الواجب: ما ذُمَّ تاركُه شرعا أو توعد بالعقاب على تركه أو عوقب تاركه, على خلافٍ في حده. والإجماع منعقد على أن من لم يحصل صناعة الإعراب وعلم العربية, لا يذم شرعا ولا يتوعد بالعقاب. لأنا نقول: نحن نعني بوجوبه: الوجوب الخاص على من أراد الفتيا والقضاء, وأنه فرض كفاية كسائر فروض الكفايات. وهذا مما لا تمكن ممانعته, وقد نص عليه الأصحاب وسنذكره, لا أنا نريد أنه واجب على الأعيان, إذ ذاك لا يدعى في علم, إلا ما قد قيل في العبادات ومسائل الاعتقادات)[2154].

وقد قال إبراهيم الحربي: "من تكلم في الفقه بغير لغةٍ تكلم بلسان قصير"[2155].

وقد أملى الشافعيُّ على مصعب بن عبد الله بن الزبير أشعارَ هذيل ووقائعها وأيامها حفظا، فقال له: يا أبا عبد الله أين أنت بهذا الذهن عن الفقه؟ فقال: إياه أردتُ[2156].

وقال ابن بنت الشافعي: سمعت أبي يقول: أقام الشافعي علم العربية وأيام الناس عشرين سنة, فقلنا له في هذا, فقال: ما أردت بهذا إلا الاستعانة للفقه[2157].

(2152) الإحكام في أصول الأحكام 125/5 - 126

(2153) المحصول 24/6

(2154) الصعقة الغضبية (ص 237)

(2155) الفقيه والمتفقه 42/2

(2156) الآداب الشرعية لابن مفلح 125/2

(2157) الفقيه والمتفقه 41/2



وقال الجويني في "البرهان" : (وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها, فإن الشريعة عربية, ولن يستكملَ المرءُ خِلالَ الاستقلالِ بالنظر في الشرع ما لم يكن **ريانا** من النحو واللغة)[2158].

وقال في "الغياثي" : (إن الصفات المعتبرة في المفتي ست: أحدها - **الاستقلال** باللغة العربية, فإنَّ شريعة المصطفى - ﷺ - متلقاها ومستقاها الكتابُ والسنن، وآثار الصحابة ووقائعهم، وأقضيتهم في الأحكام، وكلُّها بأفصح اللغات وأشرف العبارات، ولا بد من **الارتواء** من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة)[2159].

وقال الشوكاني في شروط الاجتهاد: (الشرط الثالث: أن يكون عالما بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسيرُ ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يُشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب، بل المعتبَرُ أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلَّفات الأئمة المشتغِلين بذلك، وقد قرَّبوها أحسنَ تقريب، وهذَّبوها أبلغَ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يَصعُب الكشفُ عنه، ولا يَبعُد الاطلاعُ عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها، وخواصِّ تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا: مَن كان عالما بعلم النحو، والصرف، والمعاني، والبيان، حتى يَثبُت له في كل فن من هذه الفنون **مَلَكة**، يَستحضر بها كلَّ ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه بذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا.

ومَن جعل المقدار المحتاجَ إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصرٍ من مختصراتها، أو كتابٍ متوسِّط من المؤلَّفات الموضوعة فيها، فقد أبعد، بل الاستكثارُ من الممارسة لها، والتوسعُ في الاطلاع على مطوَّلاتها مما يزيد المجتهِدَ قوةً في البحث، وبَصَرًا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه.

والحاصل: أنه **لا بد أن تثبت له الملكة القوية** في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن)[2160].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (الاجتهاد يتوقف على إتقان اللغة العربية وفهمِ أساليبها وخواصِّ تراكيبها, **والمَلَكةِ الراسخة في فنونها**، للتمكُّنِ من فهم نصوص الكتاب والسنة, وهما

(2158) البرهان 43/1

(2159) الغياثي (ص 400)

(2160) إرشاد الفحول 208/2 - 209



في الذِّروة العليا من هذه اللغة، وقد عدَّ علماءُ الأصول من جميع المذاهب معرفةَ اللغة العربية شرطا مستقلا للاجتهاد مع اشتراط العلم بالكتاب والسنة)[2161].

وقال الأستاذ محمود شاكر: (إن معرفة العربية وحذقها والتوغل في شعرها وبيانها وأساليبها, أصلٌ من الأصول, لا يحل لمن يتكلم في القرآن أن يتكلم فيه حتى يحسنه ويحذقه)[2162].

وقال ابن عاشور في "مقدمات تفسيره" - وقد ذكر استمدادَ التفسير من العربية - : (أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافهوا بقية العرب ومارسوهم، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها. إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسليقة[2163]، ويعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين)[2164].

ثم قال: (وأما استعمال العرب، فهو التملي من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وأمثالهم وعوائدهم ومحادثاتهم، ليَحصُل بذلك لممارسة المولَّد ذوقٌ يقوم عنده مقام السليقة والسجية عند العربي القح, والذوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ.

(2161) الخلافة (ص 98 - 99)

(2162) تفسير الطبري 416/4 , بواسطة مقالات محمود الطناحي (ص 484)

(2163) السليقة: الطبيعة, يقال: فلان يتكلم بالسليقة, أي: ينطق بالكلام صحيحا مِن غير تعلُّم. [المعجم الوسيط (س ل ق)] وقد قال الأستاذ محمود شاكر تعليقا على كلامٍ لابن جرير الطبري, في تفسير قوله تعالى: {فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ} : (حجةُ أبي جعفر في هذا الفصل, من أحسن البيان عن معاني القرآن, وعن معاني ألفاظه وحروفه, وهي دليل على أن معرفة العربية وحذقها والتوغل في شعرها وبيانها وأساليبها, أصلٌ من الأصول, لا يحل لمن يتكلم في القرآن أن يتكلم فيه حتى يحسنه ويحذقه). تفسير الطبري 416/4 , بواسطة مقالات محمود الطناحي (ص 484)

(2164) التحرير والتنوير 18/1



قال شيخنا الجد الوزير: وهي ناشئة عن تتبع استعمال البلغاء فتحصل لغير العربي بتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع ببلوغه غاية البلاغة، فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يضعف ويقوى بحسب مثافنة ذلك التدبر اهـ.

ولله دره في قوله المقطوع ببلوغه غاية البلاغة المشير إلى وجوب اختيار الممارس لما يطالعه من كلامهم وهو الكلام المشهود له بالبلاغة بين أهل هذا الشأن، نحو المعلقات والحماسة ونحو نهج البلاغة ومقامات الحريري ورسائل بديع الزمان)[2165].

وقد قال ابن خلدون في "المقدمة" : (وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن (يعني الأدب) وأركانه أربعة دواوين, وهي: أدب الكتاب لابن قتيبة, وكتاب الكامل للمبرد, وكتاب البيان والتبيين للجاحظ, وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي, وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها)[2166].

وقال الأستاذ محمود الطناحي: (وكان من وصاته (الأستاذ محمود شاكر) لنا أيضا أن نقرأ كتب الأدب التي تعنى باللغة والنحو مثل: كتاب الكامل للمبرد, وأمالي أبي علي القالي, وشرح الحماسة للمرزوقي, ولكنه – رحمه الله – لم يكن يتحمس للجاحظ كثيرا, مع إجلاله له وحفاوته به, لأنه يرى أن الجاحظ يستطيل على الناس بذكائه, ويخدعهم بتصرفه في القول والبيان, ولعل الذي زهَّد شيخنا في الجاحظ هو ميوله الاعتزالية, والشيخ كما هو معروف من أهل السنة والأثر)[2167].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (قال أبو إسحاق الشاطبي: "لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهمُ خطابها طبعا غيرَ متكلَّف".

وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذِّر, فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرقَ التي سلكها أئمةُ تلك العلوم, ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلا يطلق على الوطء والعقد, ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار, ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر, حتى يتتبع كلامَ العرب بنفسه ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد, ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض

(2165) التحرير والتنوير 21/1

(2166) المقدمة (ص 763 - 764)

(2167) مقالات محمود الطناحي (ص 523)

بالجوار, وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر. وتكليفُه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغايةَ يُشبه التكليفَ بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لا بد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخَ البالغين درجةَ الاجتهاد, وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة, وإذا وقع نزاعٌ في معنًى أو حكمٍ توقف عليه فهمُ نصٍّ شرعي تعين عليه حينئذ بذلُ الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف, ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكمٍ إلا أن يستبين له رجحانُه بدليل)[2168].

((فائدة في أن اعتبار السياق من أصول الفهم والاستنباط))

تقدم قريبا قولُ الإمامِ الشاطبي: إن العرب (تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، **وكلُّ ذلك يُعرَف مِن أول الكلام أو وسطه أو آخره**).

وفي هذا إشارة إلى **((مراعاة السياق))**, لتأثيره في تعيين المراد من الخطاب.

قال الأمير: (سياق الكلام, بالمثناة, بمعنى: سوقه الشامل لسباقه – بالموحدة – ولحاقه, كـ"الشمس" المفسِّرة للضمير في قوله تعالى: {حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ}, فإنَّ سَبْقَ العَشِيّ والخير – وهو صلاة العصر – ولحوقَ الحجاب مع التواري, يدل عليها)[2169].

وقال العطار: (قرينة السياق: هي ما يُؤخذ مِن لاحِق الكلام الدالِّ على خصوص المقصود أو سابقه. وأما قرينة السباق بالباء الموحدة: فهي دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره, وتسمى دلالة السياق, كما أن قرينة السياق تسمى كذلك)[2170].

وقد ذكر الزركشي في كتاب الأدلة المختلف فيها "دلالة السياق" وقال: (أنكرها بعضُهم، ومَن جهل شيئا أنكره. وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى)[2171].

وقال الغزالي في شرائط الاجتهاد: (ولا بدَّ من علم اللغة, فإنَّ مآخذ الشرع ألفاظٌ عربية, وينبغي أن يستقل بفهم كلام العرب, ولا يكفيه الرجوع إلى الكتب, فإنها لا تدل إلا على معاني الألفاظ, فأما المعاني المفهومة من سياقها وترتيبها فلا يفهمها إلا مستقل بها)[2172].

(2168) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان لمحمد الخضر حسين (ص 17 - 18)

(2169) ثمر الثمام (ص 103 - 104) , وانظر: الصعقة الغضبية للطوفي (ص 336 - 337)

(2170) حاشية العطار على المحلي 30/1

(2171) البحر المحيط 54/8

وقال السيوطي في شرائط الاجتهاد: (الخامس: المعاني المفهومة من السياق, وهو الذي أشار إليه الغزالي في "المنخول", وأنه لا يكتفي فيه بكتب اللغة, وقد أَلَّف في هذا النوع بخصوصه الراغبُ كتابَه "مفردات القرآن", وعقدت له في "الإتقان" فصلا)[2173].

وقال العز بن عبد السلام: (السياق مرشدٌ إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات, وكل ذلك بعرف الاستعمال, فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا, وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما, فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاءً وتهكُّمًا بعرف الاستعمال, مثاله: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} أي: الذليل المهان, لوقوع ذلك في سياق الذم, وكذلك قول قوم شعيب: {إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ} أي: السفيه الجاهل, لوقوعه في سياق الإنكار عليه)[2174].

وقال ابن القيم: (السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم, فمَن أهمله غَلِطَ في نظره وغالط في مناظرته, فانظر إلى قوله تعالى: {ذُقْ إِنَّكَ أنت الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} كيف تجد سياقَه يدل على أنه الذليلُ الحقير)[2175].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلومٌ في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بالٍ من المستمِع والمُتَفَهِّم, الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحالُ فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنَّ القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضُها متعلِّقٌ بالبعض, لأنها قضيةٌ واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيصَ للمُتفهِّم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصودُ الشارع في فهم المكلَّف، فإنْ فرَّقَ النظرَ في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصارُ في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطنٍ واحد، وهو النظرُ في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلِّم، فإذا صح له الظاهرُ على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام، فعما قريبٍ

(2172) المنخول (ص 572)

(2173) تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد (ص 48)

(2174) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 159 - 160) , والبحر المحيط للزركشي 55/8

(2175) بدائع الفوائد 9/4 - 10 , ومقدمة تفسير السعدي (ص 34)



يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظرُ في أسباب التنزيل[2176]؛ فإنها تبين كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر)[2177].

وقال ابن دقيق العيد في "شرح الإلمام" و"العنوان" : (إنَّ السياق مبين للمجملات، مرجح لبعض المحتملات، ومؤكد للواضحات. قال: ويجب اعتبارُ ما دل عليه السياق والقرائن، لأنَّ بذلك يتبين مقصودُ الكلام)[2178].

وقال في "شرح عمدة الأحكام" : (إنَّ السياق طريقٌ إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات, وتنزيل الكلام على المقصود منه, وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه, ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطوَّلَةً إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم, وهي قاعدة متعيّنة على الناظر، وإن كانت ذاتَ شَغَب على المُناظِر)[2179].

قلت: ووجه الشغب أن المناظِر لا يسعفه الدليل على مطلوبه المأخوذ من طريق السياق, وقد أشار إلى هذا ابنُ دقيق العيد في موضعٍ سابق عند ذكر الألفاظ العامة بوضع اللغة, وأنها على ثلاث مراتب, أحدها: ما ظهر فيه عدمُ قصدِ التعميم, قال: (وقد وقع تنازعٌ مِن بعض المتأخرين في القسم الأول في كون المقصود منه عدمَ التعميم, فطالب بعضهم بالدليل على ذلك, وهذا الطريقُ ليس بجيد, لأنَّ هذا أمرٌ يُعرَف من سياق الكلام، **ودلالةُ السياق لا يُقام عليها دليل**، وذلك لو فهم المقصود من الكلام، وطولب بالدليل عليه لعسر, فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظِر يرجع إلى دِينه وإنصافِه)[2180].

(2176) قال السيوطي في "الإتقان" 107/1 - 108 : (زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن, لجريانه مجرى التاريخ, وأخطأ في ذلك, بل له فوائد: منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب. ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصصه, فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته, فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع كما حكى الإجماع عليه القاضي أبو بكر في التقريب ولا التفات إلى من شذ فجوز ذلك. ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي: لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها, وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن, وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية, فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب) اهـ . وقال الشاطبي في كتاب الأدلة من "الموافقات" 146/4 : (معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن) اهـ . وانظر: المقدمة الخامسة من مقدمات "التحرير والتنوير" لابن عاشور. (ز)

(2177) الموافقات 266/4

(2178) البحر المحيط للزركشي 289/4 - 290

(2179) إحكام الأحكام 216/2

(2180) السابق 377/1 - 378



(**تنبيه**) : قال أبو الوليد ابن رشد في جواب له عمن قال (إنه لا يحتاج إلى لسان العرب) ما نصُّه: (هذا جاهلٌ فلينصرف عن ذلك وليتب منه, فإنه لا يصح شيءٌ من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب, يقول الله تعالى: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}, إلا أن يرى أنه قال ذلك لخبثٍ في دينِه, فيؤدبه الإمامُ على قوله ذلك بحسب ما يرى, فقد قال عظيما) اهـ[2181].

وقال الشيخ سفر الحوالي في كتابه "العلمانية" : (ليست اللغة العربية أداة الثقافة الإسلامية فحسب، بل هي مقوم من مقومات الشخصية الإسلامية للفرد والمجتمع، وليس غريبا أن يشن المستشرقون والمبشِّرون عليها هجمات شرسة تتعلق بألفاظها وتراكيبها ومقدرتها على مسايرة العصر، فقد كانوا يرومون هدمَ القرآن بهدم لغته ليصبح كالإنجيل اللاتيني لا يقرؤه إلا رجال الدين)[2182].

قلت: ولهذا لَمَّا قال الشافعي في كتاب "الرسالة" : (على كلِّ مسلمٍ أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبدُه ورسوله، ويتلو به كتابَ الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح، والتشهد، وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسان من خَتم به نبوتَه، وأنزل به آخرَ كتبه: كان خيرا له. كما عليه يتعلم[2183] الصلاةَ والذكرَ فيها، ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له. ويكون تبعا فيما افترض عليه، وندب إليه، لا متبوعا).

علق الشيخ أحمد شاكر فقال: (في هذا معنى سياسي وقومي جليل, لأن الأمة التي نزل بلسانها الكتاب الكريم, يجب عليها أن تعمل على نشر دينها, ونشر لسانها, ونشر عاداتها وآدابها: بين الأمم الأخرى, وهي تدعوها إلى ما جاء به نبيها من الهدى ودين الحق, لتجعل من هذه الأمم الإسلامية أمة واحدة, ولتكون أمة وسطا, ويكونوا شهداء على الناس. فمن أراد أن يدخل في هذه العصبة الإسلامية: فعليه أن يعتقد دينها, ويتبع شريعتها, ويهتدي بهديها, ويتعلم لغتها, ويكون في ذلك كله كما قال الشافعي ﷺ: تبعا لا متبوعا.

(2181) التحرير والتنوير لابن عاشور 20/1

(2182) العلمانية لسفر الحوالي (ص 603)

(2183) في (ب) و(ج) "كما عليه أن يتعلم" وزيادة "أن" خلاف للثابت في أصل الربيع, وحذف "أن" في مثل هذا الموضع جائز قياسا على قول, واختلف في إعراب الفعل حينئذ: فذهب الأكثرون إلى وجوب رفعه إذا حذفت, وذهب بعضهم إلى أنه إذا حذفت بقي عملها. انظر همع الهوامع. (2 : 17) والشافعي يكتب ويتكلم بلغته على سجيته, فهو يتخير من لغات العرب ما شاء, وهو حجة في كلامه وعباراته. (أحمد شاكر)

وقد أشار إلى هذا المعنى والدي الأستاذ الأكبر الشيخ محمد شاكر حفظه الله، في كتابه (القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأعجمية (ص 11 و 12) قال: "وهل يأمن أولئك الذين يشجعون انتشار الترجمة الانكليزية بين الشعوب الإسلامية هنا وهناك أن يصبحوا بأنفسهم من جملة العوامل في وضع الحدود الفاصلة بين الإسلام العربي والإسلام الانكليزي، لا في الأمم والشعوب غير العربية وحدها، بل في الأمم العربية أنفسها، بما حبب إلى الناس من النزوع إلى التقليد الأوروبي[(2184)]، حبا في التجدد والانتقال، وبغضا لكل قديم[(2185)]، مهما كان له من الآثار الصالحة في تكوين تلك العصبية التي ينظر إليها المستعمرون كما ينظرون إلى ألد الأعداء في طرائق الاستعمار ومغالبة الشعوب الشرقية"، ثم قال: "فهل يريد أولئك الذين أصابتهم حمى التجدد والانتقال، بثورتهم هذه على القرآن الكريم في ثوبه العربي أن يشهدوا آخر مصرع للجامعة الإسلامية، إذ يجدون في الجمهورية التركية قرآنا تركيا، وفي المستعمرات الإنكليزية قرآنا انكليزيا، وفي مستعمرات الدول الأخرى قرآنا فرنسيا، وآخر طليانيا أو إسبانيا أو هولانديا" إلى آخر ما قال حفظه الله)[(2186)].

وقد قال ابن حزم: (إن اللغة يسقط أكثرُها ويَبطُل بسقوط دولةِ أهلِها ودخولِ غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنما يُقيّدُ لغةَ الأمةِ وعلومَها وأخبارَها قوةُ دولتها ونشاطُ أهلِها وفراغُهم، وأما مَن تَلِفَتْ دولتُهم وغلب عليهم عدوُّهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم، فمضمونٌ منهم موتُ الخواطر، وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم ونسيان أنسابهم وأخبارهم وبيود علومهم، هذا موجودٌ بالمشاهَدة، ومعلوم بالعقل ضرورة)[(2187)].

(2184) قال ابن خلدون: (إنَّ المغلوبَ مُولَعٌ أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزِيه ونِحْلته وسائر أحواله وعوائده). المقدمة (ص 184)

(2185) قال الشيخ يوسف القرضاوي: (ولو عقلوا لعلموا أنَّ القِدَم ليس عيبا في ذاته، والجدة ليست مزية في نفسها، فكم من قديم نافع أعظم النفع، وكم من جديد ضار أشد الضرر. على أن القدم والجدة أمر نسبي، فقديم اليوم كان جددا بالأمس، وجديد اليوم سيصير بعد حين قديما، وعند ذلك تجب الثورة عليه أيضا ومحوه وتغييره بجديد آخر، وهكذا يصبح مرور الزمن وحده هو الحاكم على الأشياء بعدم الصلاحية للبقاء، فليس هناك قيمة ثابتة ولا حقائق دائمة، وإنما هناك - فقط - قديم وجديد، والقديم هو الباطل والجديد هو الحق! فما أسخف هذا التفكير وما أضله عن سواء السبيل!!). الحل الإسلامي (ص 132)

وقد قال ملا كاتب جلبي: (إنما يستجاد الشيء ويسترذل لجودته ورداءته لا لقدمه وحدوثه). كشف الظنون 38/1

(2186) الرسالة (ص 48 - 49)

(2187) الإحكام في أصول الأحكام 32/1

وقد عقد ابن خلدون في "مقدمته" فصلا في (لغات أهل الأمصار) قال فيه: (اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها, ولذلك كانت لغاتُ الأمصار الإسلامية كلِّها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربيةً, وإن كان اللسان العربي المُضَري قد فسدت ملكتُه وتغير إعرابُه, والسببُ في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم, والدين والملة صورة للوجود وللملك, وكلها مواد له, والصورة مقدمة على المادة, والدين إنما يستفاد من الشريعة, وهي بلسان العرب لما أن النبي ﷺ عربي, فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها, واعتبِرْ ذلك في نهي عمر ﷺ عن رطانة الأعاجم وقال: إنها خب, أي: مكر وخديعة, فلما هجر الدين اللغات الأعجمية, وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا, هجرت كلها في جميع ممالكها, لأنَّ الناسَ تَبَعٌ للسلطان وعلى دينه, فصار استعمالُ اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك. وصار اللسان العربي لسانَهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم, وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة. ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير أواخره وإن كان بقي في الدلالات على أصله, وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الإسلام. وأيضا فأكثرُ أهل الأمصار في الملة لهذا العهد من أعقاب العرب المالكين لها، الهالكين في ترفها بما كثروا العجم الذين كانوا بها وورثوا أرضهم وديارهم. واللغات متوارثة فبقيت لغة الأعقاب على حيال لغة الآباء وإن فسدت أحكامها بمخالطة الأعجام شيئا فشيئا. وسميت لغتهم حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو من العرب فإنها كانت أعرق في العروبية, ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزناتة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية, فسد اللسان العربي لذلك[2188] وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين

(2188) قال الشيخ محمد الحجوي في "الفكر السامي" 195/2 : (كان الإسلام بينما هو يسقط في غرب أوربا إذا به يتقدم في شرقها، لكن لم يؤثر ذلك على الفقه بالتقدم، بل بالتأخر؛ لأن العواصم التي كانت مهد الفقه كبغداد وخراسان وسمرقند ودمشق ومصر والبصرة والكوفة والقيروان وتونس ومراكش وفاس وقرطبة وإشبيلية ثم غرناطة، منها ما استولى عليه العدو أو الخراب، ومنها ما صارت ثانوية غير عواصم بل تابعة لدار الخلافة التي صارت هي القسطنطينية, وأنت تعلم أن لسان الدولة المسيطرة هو التركية, فلم يكن للعربية تقدُّم، بل تأخر، والفقه الإسلامي تابعٌ للعربية في تقدمها وتأخرها؛ لأن مادته القرآن والسنة وهما عربيان، والعلماء الذين تصدروا للقضاء والإفتاء لسانهم أعجمي لا قبل لهم بفهم بلاغة القرآن والسنة، فلذلك لم يشتغلوا بالاجتهاد والاستنباط، بل بالتقليد والاقتصار على الشرح والتحشية، والاختصار لمؤلفات وجدوها سهلة، وجُلُّ ما ألفوه كانت اللكنة والصعوبة مستولية عليه كما يعلم ذلك بمطالعة كتب

بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين, وسار ذلك مرجحا لبقاء اللغة العربية المضرية من الشعر والكلام إلا قليلا بالأمصار, فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجح وفسدت اللغة العربية على الإطلاق, ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر[2189] وبلاد الشمال وبلاد الروم, وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلا قليلا يقع تعليمُه صناعيا بالقوانين المتدارَسة من علوم العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس وبالمغرب لبقاء الدين طلبا لها فانحفظت ببعض الشيء, وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق له أثرٌ ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس, والله أعلم بالصواب)[2190].

ولهذا قال ابن عاشور: (ترتقي اللغة وتنحط بارتقاء الأمَّة الناطقة بها وانحطاطها)[2191].

وقال الرافعي: (ما ذلت لغة شعب إلا ذل، ولا انحطت إلا كان أمره في ذهاب وإدبار, ومن هذا يفرض الأجنبي المستعمِرُ لغته فرضا على الأمة المستعمَرة، ويركبهم بها، ويشعرهم عظمتَه فيها، ويستلحقهم من ناحيتها)[2192].

وقال الشيخ أحمد بن الصديق الغماري: (إن الكفار لعنهم الله بعد تفكير طويل في أسباب القضاء على الإسلام وتجارب دامت أكثر من خمسمائة سنة لم يجدوا لذلك وسيلة أنجح ولا طريقا أقرب من المدارس وذلك وجهوا عنايتهم إليها وإلى الإكثار منها في كل قطر استعمروه لأجل القضاء على الإسلام بعد أن عقدوا عدة مؤتمرات كما هو مفصل في كتاب "الغارة على العالم الإسلامي" وكتاب "المستشرقون" وهما كتابان ينبغي لكل مسلم مغرور بالاستعمار مفتون بحضارة الإفرنج أن يقرأهما حتى يكون على بصيرة من مقاصد المستعمرين

علماء هذه العصور. وقد جعلوا مركز مشيخة الإسلام في القسطنطينية وتمذهبوا بمذهب أبي حنيفة مقلدين، وكان القضاة والمفتون يتمذهبون به، فنال انتشارا عظيما أكثر مما كان زمن بني العباس؛ إذ لم يكونوا ملتزمين له كلَّ الالتزام كما يعلم بمراجعة تراجم من تقدم في الطور الثالث قبله وفيما يأتي).

(2189) قال الشيخ محب الدين الخطيب: ("ما وراء النهر" هو في اصطلاح السلف: ما وراء نهر جيحون إلى شرقيه, وكان يسمى بلاد الهياطلة فسمي في الإسلام ما وراء النهر, أما الذي يلي جيحون من غربيه فمقاطعتا خراسان وخوارزم). التعليق على مؤتمر النجف (ص 24)

(2190) المقدمة (ص 474 - 476)

(2191) أليس الصبح بقريب (ص 183)

(2192) وحي القلم 27/3

ويتحقق من الغاية المقصودة لهم من حرصهم على تعليم أولاد المسلمين ولا سيما البنات, فقد صرحوا لعنهم الله بأن البنت المسلمة إذا تعلمت اللغة الإفرنجية فإنها ستتخلق بأخلاق الإفرنج وتتشبع بروح التفرنج بسبب التعليم أولا ثم بما تقرؤه من المجلات والجرائد والكتب الإفرنجية, وبذلك تضعف فيها الروح الإسلامية والتعاليم الدينية, ثم تكون هي وحدها مدرسة إذا صارت أما تربي أولادها على الروح الإفرنجية فينشئون بعيدين عن الدين جاهلين به, وبذلك يقع انسلاخهم من الدين ومروقهم من الإسلام, وقد جاءتهم المدارس بالنتيجة المرغوبة لهم, وهي انسلاخ الشباب المتعلم في مدارسهم من الدين وإن لم يعتنق الديانة المسيحية إلا أنه أعدى للإسلام والمسلمين من المسيحية بألف درجة, فقد أصبحوا يحاربون الإسلام علانية في الوقت الذي تحارب فيه المسيحية الإسلام خفية. وأصبحوا يحاربون الإسلام بعنف وقوة وصلابة في الوقت الذي تحاربه المسيحية بلين وتدرج وسياسة, فكل شيطان منهم أضر على الإسلام من ألف كافر. وقد اعتنى ﷺ بالإخبار عنهم جملة وتفصيلا, فما ترك من أحوالهم ولا أقوالهم شيئا إلا وقد ذكره وحذر منه أمته)[2193].

ففي مسند الإمام أحمد وسنن النسائي عن عمرو بن تغلب قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من أشراط الساعة: أن يفيض المال ويكثر، ويظهر القلم، وتفشو التجارة". قال: قال عمرو: فإن كان الرجل ليبيع البيع فيقول: حتى أستأمر تاجر بني فلان، ويلتمس في الحي العظيم الكاتب، ولا يوجد[2194].

قال الغماري: (وعدم وجود الكاتب في الحي العظيم كاد يتحقق اليومَ في المغرب وبعض الأقطار التي كانت تحت سيطرة الاستعمار كالجزائر, فإنه يوجد في كثير من الأحياء الكُتَّاب باللغة الأجنبية ولا يوجد فيها الكاتب بالعربية, لأن تعليمهم إنما كان في المدارس الإفرنجية التي لا تعلم إلا بلغتها وكتابتها بقصد القضاء على اللغة العربية التي هي أساس الإسلام)[2195].

وقال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في "السلسلة الصحيحة" : ("ويظهر القلم" فسرها علي بن معبد بقوله: "يعني الكتاب" أي: الكتابة. قال العلامة أحمد شاكر: "يريد الكتابة". قلت: ففي الحديث إشارة قوية إلى اهتمام الحكومات اليوم في أغلب البلاد بتعليم الناس القراءة والكتابة، والقضاء على الأمية حتى صارت الحكومات تتباهى بذلك، فتعلن أن نسبة الأمية قد

(2193) مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (ص 65 - 66)

(2194) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح. وصححه الألباني.

(2195) مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (ص 64)

قلَّت عندها حتى كادت أن تمحى! فالحديثُ عَلَمٌ من أعلام نبوته ﷺ، بأبي هو وأمي. ولا يخالف ذلك - كما قد يتوهم البعض - ما صح عنه ﷺ في غير ما حديث أن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل, لأن المقصود به العلمُ الشرعي الذي به يَعرِفُ الناسُ ربَّهم ويعبدونه حقَّ عبادته، وليس بالكتابة ومحو الأمية كما يدل على ذلك المشاهدة اليوم، فإن كثيرا من الشعوب الإسلامية فضلا عن غيرها، لم تَستفِدْ مِن تعلُّمِها القراءة والكتابة على المناهج العصرية إلا الجهلَ والبعدَ عن الشريعة الإسلامية، إلا ما قَلَّ وندر، وذلك مما لا حكم له. وإنَّ مما يدل على ما ذكرنا قولُه ﷺ: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا" . رواه الشيخان وغيرهما من حديث ابن عمرو وصدقته عائشة)[2196].

(فائدة في أن غالب مسائل الأصول لها اتصال بالعربية)

قال القاضي عياض: (وأكثره -يعني أصول الفقه- يتعلق بعلم العربية ومقاصد الكلام والخطاب)[2197].

وقال القرافي: (وهو (يعني أصولَ الفقه أيضا) في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة, وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك, وما خرج عن هذا النمط إلا كونُ القياس حجةً وخبرُ الواحد وصفاتُ المجتهدين)[2198].

وقال تاج الدين السبكي: (أعظم ما يستمد منه أصول الفقه اللغة)[2199].

وقال الشيخ عبد الله دراز: (ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية, أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجةُ الاستنباط بطريقٍ مباشر مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوعَ من القواعد هو غالب ما صُنِّف في أصول الفقه)[2200].

(عناية الأصوليين بمسائل من اللغة ودقائق لم يتعرض لها أهلُها)

(2196) السلسلة الصحيحة 634/6 - 635

(2197) ترتيب المدارك 60/1

(2198) الفروق 70/1 - 71

(2199) الإبهاج 206/3

(2200) مقدمة مشهور بن حسن لكتاب "الموافقات" (ص 7)



قال ابنُ عاشور: (علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة **أهمَلَ التنبيهَ عليها علماءُ العربية** مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة)[2201].

قلت: وقد أشار إلى هذا ابنُ خلدون في "مقدمته" حيث جعل ما يتعلق بالعربية من الأصول قسمين, قسما هو عبارة عن القوانين والقواعد التي قعدها أئمة اللغة بعد استحالة الملكةِ اللسانية صناعةً من جملة الصناعات الأخرى, وقسما آخر زائدا عليه, كان من وضع أئمة الأصول وتأصيلهم.

قال في "المقدمة" : (ثم بعد ذلك يتعين النظرُ في دلالات الألفاظ وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة. والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان. وحين كان اللسان ملكةً لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين, ولم يكن الفقهُ حينئذ يحتاج إليها, لأنها جِبِلَّةٌ ومَلَكة, فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيَّدها الجهابذة المتجرِّدون لذلك بنقلٍ صحيح, ومقاييسَ مستنبَطةٍ صحيحة, وصارت علوما يَحتاجُ إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى.

ثم إنَّ هناك استفاداتٍ أخرى خاصة من تراكيب الكلام, وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام, وهو الفقه, **ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق**, بل لا بد من معرفة أمورٍ أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة, وبها تستفاد الأحكامُ **بحسب ما أصَّلَ أهلُ الشرع وجهابذة العلم من ذلك, وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة**, مثل أن اللغة لا تثبت قياسا, والمشترك لا يراد به معنياه معا, والواو لا تقتضي الترتيب, والعامُّ إذا أُخرجت أفرادُ الخاصِّ منه هل يبقى حجةً فيما عداها؟ والأمر للوجوب أو الندب؟ وللفور أو التراخي؟ والنهي يقتضي الفساد أو الصحة؟ والمطلق هل يحمل على المقيد؟ والنص على العلة كافٍ في التعدي أو لا؟ وأمثال هذه, فكانت كلُّها من قواعد هذا الفن, **ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية**)[2202].

وقال إمام الحرمين الجويني: (اعلم أنَّ معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني, أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى, وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها, فإنَّ الشريعة عربية, ولن يستكملَ المرءُ خِلالَ الاستقلالِ بالنظر في الشرعِ ما لم يكن رَيَّانا من

(2201) التحرير والتنوير 26/1

(2202) المقدمة (ص 574 - 575)



النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنًّا مجموعا يُنتحى ويُقصَد لم يُكثِر منه الأصوليون مع مسيسِ الحاجة إليه، وأحالوا مظانَّ الحاجة على ذلك الفن، **واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية**، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفالُ أئمة اللسان وظهورُ مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهلُ اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدولَ عنها)[2203].

وقال تقي الدين السبكي: (**إنَّ الأصوليين دقَّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون**، فإنَّ كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراءٍ زائد على استقراء اللغوي، مثاله: دلالة صيغة "افعل" على الوجوب و"لا تفعل" على التحريم، وكون "كل وإخوتها للعموم" وما أشبه ذلك... لو فتشت كتبَ اللغة لم تجد فيها شفاءً في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرَّض لها الأصوليون وأخذوها باستقراءٍ خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعةُ النحو، فهذا ونحوُه مما تكفل به أصول الفقه)[2204].

(2203) البرهان 43/1 - 44

(2204) الإبهاج في شرح المنهاج 7/1، والبحر المحيط للزركشي 23/1



[2] – (الاستمداد من الفقه) :

قال الزركشي في "البحر المحيط" : (فإن قلتَ: كيف يُجعل الفقه مادة للأصول, وهو فرعُ الأصول، ومادةُ كلِّ شيء أصلُه، فهذا يؤدي إلى أن يكون الفرعُ أصلا والأصل فرعا؟

أجاب المقترَح[2205] في تعليقه على "البرهان" بأنه لا بد أن يُذكَر الفقهُ في الأصول **من حيث الجملة**، فيُذكرُ الواجبُ بما هو واجبٌ، والمندوب بما هو مندوب، لأنَّ هذا القدر مبين حقيقة الأصول, وإنما المحذورُ أن يُذكَر جزئياتُ المسائل، فإنَّ ذِكْرَها يؤدي إلى الدور)[2206].

ولهذا فإن كثيرا من المصنفين يعبرون عن هذه المادة بـ"الأحكام" لا "الفقه", أي: الأحكام الشرعية الخمسة التي هي: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة[2207].

قال العضد الإيجي: (وأما الأحكام فالمراد تصورُها, وذلك لأنَّ المقصودَ إثباتُها ونفيُها في الأصول إذا قلنا: الأمر للوجوب, وفي الفقه إذا قلنا: الوتر واجب مثلا, ولا يمكن بدون تصوُّرِها, ولا يريد بالأحكام العلمَ بإثباتها أو نفيها, لأنَّ ذلك فائدةُ العلم, فيتأخر حصولُه عنه, فلو توقف عليه العلم كان دورا)[2208].

قلت: ومعنى هذا أن العلم بثبوت الأحكام يتوقف على الأدلة, لأنها مأخوذة منها, فلو توقفت الأدلة على العلم بثبوت الأحكام لزم الدور[2209].

(2205) قال ابن السبكي في "طبقاته" 372/8 : (مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الإمام تقي الدين المصري المقترَح, والمقترح لقب عليه, كان إماما في الفقه والخلاف وأصول الدين نظارا على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع, صنف التصانيف الكثيرة وتخرج به خلق... توفي في شعبان سنة اثنتي عشرة وستمائة).

وفي "الأعلام" للزركلي 256/7 : (له تصانيف، منها (شرح المقترَح في المصطلح) للبروي، قال ابن قاضي شهبة: عرف تقي الدين بالمقترح لأنه كان يحفظه، وقال حاجي خليفة: ولا يقال له إلا التقي المقترح. ومن كتبه (شرح الإرشاد في أصول الدين - خ) في دار الكتب (1: 190), وهو جَدُّ القاضي ابن دقيق العيد لأمه).

وقال الشيخ حسن العطار في حاشيته على المحلي 346/2 : (المقترَح اسم الكتاب هكذا: "المقترَح في المصطلح", كتابٌ في علم الجدل, ومؤلِّفُه المذكورُ فقيهٌ شافعي، وقد شرح هذا الكتابَ تقيُّ الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصري شرحا مستوفى, وعُرِف به واشتهر باسمه؛ لأنه كان يحفظه, وكثيرا ما يقول الشيخ السنوسي في شرح كبراه: "قال المقترح", مرادا به الشيخُ المذكور، وهو بصري بالباء لا بالميم خلافا لما وقع في بعض حواشي الكبرى).

(2206) البحر المحيط 47/1

(2207) التقرير والتحبير 66/1

(2208) شرح الإيجي على المختصر 106/1

(2209) سلاسل الذهب للزركشي (ص 88 - 89)

ولهذا لما وقعت الأحكام في تعريف علم الفقه قال الرهوني: (وليس المرادُ من العلم بالأحكام تصوُّرَها, لأنَّ ذلك من مبادئ أصول الفقه)[2210].

قلت: بل المراد بالأحكام هناك أحكامٌ جزئية من حيث حملُها على أفعالٍ مخصوصة للمكلَّفين, نحو قولنا: "الوتر مندوب, والبيع على البيع حرام", والعلمُ بها عبارةٌ عن التصديقِ بحملها عن دليلٍ تفصيلي.

قال الأصفهاني في "بيان المختصر" : (أما استمداد الأصول من الأحكام فمن جهة التصور, لأنَّ **قصدَ الأصولي** يتوجه إلى **معرفة كيفية استنباط الأحكام من الأدلة**, ولا شك أن معرفة كيفية استنباط الأحكام تتوقف على تصور الأحكام, ولأن الأحكام إما محمولاتُ المسائل، كقولنا: مقتضى الأمر الوجوب، ومقتضى النهي التحريم, أو متعلقاتها كقولنا: العام إذا خصص يكون حجة في الباقي, **فلا بد من تصورها ليمكن إثباتها أو نفيها**.

وأما التصديق بالأحكام من حيث هي متعلِّقة بأفعال المكلَّفين على سبيل التفصيل، فلا يكون استمدادُ الأصول منه, لأنَّ التصديق بها من مسائل الفقه، وهو يتوقف على الأصول, فلو استمَد الأصولُ منه لَزِم الدور.

وكذا التصديق بها من حيث هي محمولاتُ مسائلِ الأصول أو متعلقاتها، لا يكون من المبادئ, لأن المسائل تتوقف على المبادئ, فلو استمد الأصول منه لتوقف على نفسه، وهو محال)[2211].

قلت: يريد أنَّ التصديق بالأحكام من حيث هي محمولاتُ مسائلِ الأصول أو متعلقاتها هو من مسائل الأصول لا من مبادئه, لئلا يلزم الدور المذكور, وأما الذي هو من مبادئ الأصول فهو تصوُّرُها من حيث هي.

وقد ميز الحَطَّابُ في "قرة العين" بين ما هو من الفقه مما يتعلق بالأحكام وما هو من الأصول, وذلك عند قول إمام الحرمين: (الفقه: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد, والأحكام سبعة: الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل).

قال الحطاب: (ثم بَيَّن الأحكام المرادة في قوله "الأحكام الشرعية" فقال: "وَالأحكَامُ سَبعَةٌ: الوَاجِبُ والمَندُوبُ وَالمُبَاحُ والمَحْظُورُ والمَكْرُوهُ والصَّحِيحُ وَالبَاطِلُ" فالفقه: العلمُ بهذه السبعة، أي: **معرفة جزئياتها**، أي: الواجبات والمندوبات والمباحات والمحظورات والمكروهات والأفعال

(2210) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 146/1

(2211) بيان المختصر 31/1 - 32

الصحيحة والأفعال الباطلة، كالعلم بأن هذا الفعل مثلا واجبٌ، وهذا مندوب، وهذا مباح وهذا محظور وهذا مكروه وهذا صحيح وهذا باطل، وليس المرادُ **العلمَ بتعريفاتِ هذه الأحكام** المذكورة، **فإنَّ ذلك من علم أصول الفقه لا من علم الفقه)**[2212].

قال المحشي السوسي: (قوله "وليس المراد الخ" أي: المرادُ بالمعرفةِ المعرفةُ التصديقية أي: التصديق بأحكام الجزئيات، كقولنا: النية في الوضوء واجبة، لا التصورية أي تصور الواجب وإدراك حقيقته مثلا، فإن ذلك من علم أصول الفقه.

وفيه أنَّ علمَ أصول الفقه دلائلُ الفقه الإجمالية كما سيأتي، وتصورُ الأحكامِ المذكورة ليس من تلك الأدلة، فكيف يكون من علم أصول الفقه؟ إلا أن يقال: **إنه يذكر فيه على أنه من مباديه** لاحتياجهم إلى معرفته في الفن حيث يتعرضون له كقولهم: الأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحو ذلك)[2213].

قال السعد في حاشيته على "الشرح العضدي" : (والشارحُ المحقِّق كان يتحاشى عن التصريحِ بأنَّ الأصولَ تستمد من الفقه استبعادا منه لكون مبادئ العلم مبيَّنةً في علمٍ أدنى، مع أنه لم يُعهَد تصوراتُ الأحكام في علم الفقه)، قال: (والحقُّ أن مبادئ العلم قد تُبيَّنُ في علمٍ أدنى على ما صَرَّح به ابنُ سينا، وأنَّ بيانَ مفهومِ الأحكام وظيفةُ الفقه، لكونها محمولاتِ مسائله)[2214].

لكن المحقق الجرجاني نازع في هذا وقال: (فإنَّ **المبادئ التصورية** لعلمٍ حقُّها أن تُبيَّن فيه لا أن تُؤخَذ من علمٍ آخر، وما صرح به من أن المبادئ تبين في العلم الأعلى كثيرا وفي الأدنى قليلا **إنما هو في المبادئ التصديقية** المسماة بالأصولِ الموضوعة كما لا يخفى على من له دربة بصناعة البرهان، كيف لا وتلك التصوراتُ إذا ذُكِرت في علمٍ آخَرَ لا تكون مسائلَ منه بل مبادئَ تصوريةً له أيضا[2215]، فلو احتِيجَ في بيانها إلى غيره لزم الدور أو التسلسل، وإلا فليس استمدادُ أحدِهما من الآخر أولى من عكسه، فعُلِم أن الأصولَ إنما يستمد من الأحكام أنفسِها لكونها أجزاءَ لمحمولاتِ مسائله لا من علم الفقه... وإنما سماها الآمدي في موضعٍ بالمبادئ

(2212) قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين (ص 34)

(2213) حاشية السوسي على قرة العين (ص 18)

(2214) حاشية السعد على الشرح العضدي 124/1 - 125

(2215) لأن المسائل تصديقات لا تصورات. (ز)



الفقهية لاشتهارها بالانتساب إليه لا لكونها مأخوذةً منه كما يُشعِر بذلك عبارتُه في صدر "الإحكام")[2216].

قلت: فعلى ما حققه الجرجاني تكون حقائقُ الأحكامِ الشرعيةِ مبادئَ تصوريةً لعلم أصول الفقه، لتوقف معرفة مسائلِه على معرفتها، وهذه المبادئ التصورية جزءٌ من العلمِ نفسِه غيرُ مستمَدَّةٍ من علمٍ آخر.

قال في "شرح التحرير" : (فإن قيل: بعض مقاصد هذا العلم تتوقف معرفته على معرفة بعض هذه الأحكام، فلا تكون جزءا منه ضرورةَ كونِ المتوقَّفِ عليه خارجًا عن المتوقِّف، فلا تكون تلك الأحكام من المقاصد الأصلية. فالجواب كما قال (وتوقف إثبات بعض مطالبه) أي: مسائل هذا العلم (عليها) أي: هذه الأحكام تصورا وتصديقا، كالتصديق مثلا بأن العموم يلحقه الخصوص (لا ينافي الأصالة) أي: أن يكون ما توقف عليه ذلك المطلب من جملة أجزاء هذا العلم (لجواز) كونِ (مسألةٍ) من العلم (مبدأً لمسألةٍ) أخرى منه بالمعنى الأخص في المبدئية كما فيما ذكرنا من المثال[2217]، ولا نسلم أنَّ كلَّ ما توقف على شيءٍ يكون ذلك الشيءُ خارجا عنه، فإنَّ المركَّب يتوقف على كلٍّ من أجزائه ولا شيءَ من أجزائه بخارجٍ عنه، ثم لو سلَّمْنا كونَ ما توقف عليه فيما نحن بصدده خارجا عن المتوقف فهو لا يقتضي أن يكون خارجا عن جملة هذا العلم)[2218].

(رأيُ ابن عاشور)

قال ابن عاشور في "حاشية التنقيح" : (وأما الأحكامُ فهي شعبةٌ من شعب علم الفقه، ولكنها أُخِذت هنا باعتبارِ كونِها شائعةً متعارَفة بين المسلمين قبل تدوين عِلمَي الفقه والأصول، لِمَا يَعْرِفُه كلُّ أحدٍ من قولك: حرامٌ وواجبٌ، فلا يَرِدُ ما يقال: إنه يلزم توقف الأصل على فرعه، ولذلك قال ابن الحاجب: إن المراد تصورُها أي: تصور حقائقها وأقسامها، أي: لأنها الغاية من أدلة الأصول)[2219].

(2216) حاشية الجرجاني على الشرح العضدي 127/1

(2217) وقد مضى أولَ الكتاب قولُ السعد في "شرح المقاصد" : (وقد يبين - يعني مبدأ العلم - في ذلك العلم نفسِه بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله وأن لا يبين بمسألة تتوقف عليه لئلا يدور، فهذا يكون مبدأً باعتبارٍ ومسألةً باعتبار، كأكثر مسائل الهندسة، وككون الأمر للوجوب، فإنه مسألةٌ من الأصول ومبدأٌ لمسألة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا}) اهـ.

(2218) التقرير والتحبير 66/1

(2219) حاشية التوضيح والتصحيح 5/1



قلت: وينبغي أن يكون المراد من كونها شعبة من علم الفقه أنها معدودة من جملته من حيث هي مبادئ له لا من حيث هي من مسائله, لأن المسائل تصديقات, وأما معرفة حقائق الأحكام فهي تصورات, وإنما عدت من جملة العلم لتوقف معرفة المسائل عليها, لأنَّ التصورَ مقدَّمٌ على التصديق طبعا, وإلا فحقيقة العلم مسائلُه كما سبق.

وإذا تقرر كون الأحكام مبادئ لكل من الفقه والأصول, فيكون من التحكُّم نسبتُها إلى الفقه دون الأصول, وهذا ما أشار إليه الجرجاني بقوله آنفا: (وإلا فليس استمدادُ أحدهما من الآخر أولى من عكسه, فعُلِم أن الأصولَ إنما يستمد من الأحكام أنفسِها لكونها أجزاءَ لمحمولاتِ مسائله لا من علم الفقه).

قلت: وعلى هذا فليس عدها شعبة من الفقه بأولى من عدها شعبة من الأصول, إذ هي مبادئُ لكلٍّ.

وقد أشار صاحب "التحرير" إلى أن الفقه كالأصول يَستمد من تصورات الأحكام, فهي تمدهما جميعا, والجامع هو احتياجُ كلٍّ منهما إلى تصورات محمولات مسائلهما, قال شارحه: (لأنَّ مقصودَ الأصوليِّ من الأصول إثباتُ الأحكام ونفيُها من حيث إنها مدلولةٌ للأدلة السمعية ومستفادةٌ منها، والفقيهِ من الفقه إثباتُها ونفيها من حيث تعلُّقُها بأفعال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد، وهي تقع جزءا من محمولات مسائلهما, كالأمر للوجوب والوتر واجب, فإن معنى الأولى أنه دال على الوجوب ومفيد له، ومعنى الثانية أنه متعلق الوجوب وموصوف به, فوقع الوجوب جزءا من المحمول فيهما لا نفس المحمول، والحكم بالشيء نفيا وإثباتا فرع تصوره بسائر أجزائه).

قال في التحرير مع شرحه: ((على أن الظاهر استمدادُ الفقه إياها) أي: تصورات الأحكام المذكورة (منه) أي: علم الأصول (لسبقه) أي: أصول الفقه في الاعتبار لكونه فرعا عليه (وإن لم يُدوَّن) علم الأصول مستقلا قبل تدوين الفقه)[2220].

قلت: لكن كلام الجرجاني السابق يأبى هذا الأخير كما لا يخفى.

(2220) التقرير والتحبير 67/1 . قال ابن عاشور: (علم الأصول لم يُدَوَّن إلا بعد تدوين الفقه بزُهاءِ قرنين). مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 166)

ولما كانت تصورات الأحكام مبادئ لعلم الفقه والفروع كما سلف, فإن محلها ينبغي أن يكون أولَ كتب الفقه, لأن ما كان مقدما بالطبع يلزم تقديمُه في الوضع, ولهذا لما ذكر الأخضري التصور والتصديق قال:

وقدِّمِ الأولَ عند الوضعِ ... لأنه مقدَّمٌ بالطبعِ

وقوله (عند الوضع) أي: في الكتابة أو في التعليم أو في التعلم أو نحو ذلك[2221], والتقدم بالطبع هو أن يكون المقدم بحيث يوجد دون المؤخر, من غير أن يكون علة فيه, كالواحد فإنه مقدم على الاثنين طبعا, إذ لا يصح أن يوجد اثنان من غير أن يوجد الواحد, وكذلك التصور مقدم على التصديق كتقديم الواحد على الاثنين. ومعنى البيت: أنك يجب أن تقدم الأول - وهو التصور – على التصديق عند الوضع لهما كتابة أو تعلما أو تعليما, لأنه مقدم عليه طبعا[2222].

ومن هنا لما ذكر القاضي عبد الوهاب حقائق الأحكام الشرعية في كتابه "المعونة" في كتاب الجامع منه - وقد جرت عادة فقهاء المالكية بأن يختموا به مصنفاتِهم الفقهية - أشار إلى مخالفة ذلك لما ينبغي لها من التقديم على المسائل, وأبدى عذره في ذلك حيث قال: (لما كان مدار هذا الباب على بيان أداب الشريعة ومندوباتها ومسنوناتها وتفصيل المستحب والفاضل والمرغَّب فيه والمرخَّص فيه والمكروه وما يتعلق بذلك من أحكام المكلَّفين, وجب بيانُ معاني هذه الأوصاف قبل ذكر الأفعال التي هي محالُّها, ليفهم الدارسُ معانيَها ويقفَ على الغرض منها، وإلا فمتى وصف الفعلَ أنه واجبٌ أو ندب وهو ما يَعرِف معنى الوجوب والندب كان كالحاطب بين ظلام وعشاء, فلذلك وجب البدأ بهذا الباب وأحكامه، **وقد كان من حق التصنيف أن يكون الابتداء أولى به من الخاتمة**, ولكن تجدد هذا الرأيُ بعد خروج نُسَخٍ منه كَرِهْنا إفسادَها بالاختلاف, والله الموفق للصواب)[2223].

(2221) حاشية الباجوري على السلم (ص 37)

(2222) رفع الأعلام (ص 31)

(2223) المعونة على مذهب عالم المدينة 1691/3

((تنبيه إلى كون الأحكامِ التكليفية الخمسة المشهورةِ محيطةً بجميع أفعال المكلَّفين, فلا يخرج فعلٌ من أفعالهم عن حكمٍ لله تعالى))

قال القاضي عبد الوهاب في أول "المقدمة في أصول الفقه" : (اعلم أنَّ أفعالَ المكلفين كلَّها لا بُدَّ أن يُحكَم لها بأحدِ خمسة أحكام: إما الوجوب أو الندب أو الحظر أو الكراهة أو الإباحة)[2224].

وقال أيضا في كتاب الجامع من "المعونة" : (اعلم أن أفعال المكلَّفين لا تخرج على اختلاف أوصافها وتباين أحكامها على خمسة أحكام, وهو: الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة)[2225].

وقال الشاطبي في "الاعتصام" : (ثبت في علم الأصول أنَّ الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر, كان للإيجاب أو الندب, وحكم يقتضيه معنى النهي, كان للكراهة أو التحريم, وحكم يقتضيه معنى التخيير, وهو الإباحة, **فأفعالُ العباد وأقوالهم لا تَعْدو هذه الأقسامَ الثلاثة)**[2226].

وقال ابن باديس في "مبادئ الأصول" : (كل فعل من أفعال المكلَّف الظاهرة والباطنة لا بد أن يكون قد تعلق به حكمٌ من أحكام الله تعالى, لأنَّ الإنسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى)[2227].

قال تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} قال الشافعي: (السدى الذي لا يُؤمَر ولا ينهى)[2228].

ونحوه: قوله تعالى: {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ} قال البغوي: (نختبره بالأمر والنهي)[2229], وقال القاسمي: (أي: نختبره, والجملة في موضع الحال, أي: خلقناه مبتلين له، أي: مريدين ابتلاءَه، لا عبثا وسدى)[2230].

(2224) المقدمة في أصول الفقه (ص 229)

(2225) المعونة على مذهب عالم المدينة 1691/3

(2226) الاعتصام 46/1

(2227) مبادئ الأصول (ص 15) , وانظر: محاضرات محمد الفاضل بن عاشور (ص 42 - 43)

(2228) الرسالة (ص 25)

(2229) معالم التنزيل 292/8

(2230) محاسن التأويل 373/9

وقال ابن القيم: (إن الله سبحانه لم يخلق خلقه سدى هملا, بل جعلهم موردا للتكليف ومحلا للأمر والنهي, وألزمهم فَهْمَ ما أرشدهم إليه مُجملا ومفصلا, وقسمهم إلى شقي وسعيد, وجعل لكل واحد من الفريقين منزلا)[2231].

(وجه آخرُ لاستمداد الأصول من الفقه)

على أن ابن برهان قد أبدى وجها آخر لاستمداد الأصول من الفقه, فقد قال في كتاب "الوصول إلى الأصول" : (وأما وجه استمداده من الفقه فهو أنَّا بيَّنَّا أنَّ أصولَ الفقه "جُمَلُ أدلة الأحكام الشرعية" فلا بد له من هذا الفن أن يَعرف قدرا صالحا من الفقه يتمكن به من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة)[2232].

وعليه فتكون تلك المسائل الفقهية مستسلفة من فن الفقه مسلَّمة منه باعتبار بحث براهينها وأدلتها في ذلك الفن, ووجهُ الاحتياج إليها في الأصول هو التمثيلُ بقضايا جزئيةٍ لإيضاح القواعد الكلية.

وقد جمع الآمدي بين هذا الوجه والذي قبله فقال في "الإحكام" : (وأما الأحكام الشرعية، فمِن جهة أنَّ الناظرَ في هذا العلم إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام, ليُتَصور القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد، ويتأهلَ بالبحث فيها للنظر والاستدلال)[2233].

وقوله (ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال) يقرر فائدة أخرى لضرب الأمثلة زائدةً على إيضاح قواعد الأصول, وهي اكتسابُ ملكة التفريع, وذلك بالدربة والمران على اقتناص المسائل الجزئية المندرجة في القضايا الكلية, ولعلها الفائدة التي أشار ابن خلدون إلى وقوعها في مصنفات الحنفية في الأصول, ومع كثرة هذه الدربة والمزاولة يكتسب ملكة يقتدر بها على إلحاق كل فرع فقهي أخذه مسلَّما في فن الفقه بمأخذه الأصلي المحقَّق في فن الأصول, ويكون هذا سبيلا لإلحاق ما يستجد من الفروع بأصولها المناسبة لها لإعطائها حكمَها.

قلت: لكن يبقى أنَّ هذا الوجه لا تظهر فيه حقيقةُ الاستمداد, لأن الشيء لا يوصف بكونه مددا إلا إذا كان مما يتوقف عليه تقوُّمُ بعضِ مسائل الفن كما قرره ابن عاشور, وهذا لا يظهر في تعليل الاستمداد من الفقه بكون تلك الفروع تقع شواهد وأمثلة لمسائل الأصول,

(2231) إغاثة اللهفان 5/1

(2232) الوصول إلى الأصول 54/1

(2233) الإحكام 8/1



لأن المسألة تقومت وثبتت من غير افتقارٍ لذلك الشاهد, وإنما جيء به لاحقا لتحصيل زيادةِ إيضاحٍ وبيان, ولو كان تأصُّلُ الأصلِ متوقفا عليه لكان الدورُ المحال, تأمل.

(وجه ثالث لاستمداد الأصول من الفقه)

هذا وقد أبدى الجويني في "البرهان" وجها آخر لاستمداد الأصول من الفقه حيث قال: (ومن مواد الأصولِ الفقهُ, فإنه مدلولُ الأصول, ولا يُتصور دركُ الدليل دون درك المدلول, ثم يكتفي الأصوليُّ بأمثلةٍ من الفقه يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه)[2234].

وهذا الوجه هو الذي اقتصر عليه الزركشي في "البحر المحيط" فقال: (وأما الفقه: فلأنه مدلولُ أصول الفقه، وأصولُ الفقه أدلتُه، ولا يُعْلَمُ الدليلُ مجرَّدا من مدلوله)[2235].

قلت: لأن الدليل مستلزم للمدلول, فالدليل ملزوم والمدلول لازم, واللازم لا ينفك عن ملزومه.

قال ابن تيمية: (كون الشيء ملزوما لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم)[2236].

فمتى تحقق الدليل تحقق المدلول, ولهذا قال الجويني في "الشامل" : (لا يُتصور ثبوتُ الدليلِ من غير ثبوت المدلول)[2237].

قلت: لكن أصول الفقه هو القضايا الكلية كما تقدم, والقضية الكلية لا تُنتج بنفسها, وإنما تنتج بواسطة قياسٍ تكون هي كبراه, والقياسُ المركب منها ومن الصغرى هو الدليلُ المستلزم للمدلول الذي هو الفقه, فالقضية الكلية المقرَّرة في الأصول ليست هي الدليل بل جزء الدليل, وعليه فإنَّ تصوُّرَها لا يستلزم تصورَ الفقه, وهذا ظاهر.

وقد سلف قولُ التهانوي: (المراد بالقواعد: القضايا الكلية التي تكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه).

ولهذا قال العطار: (مسائلُ الأصول ليست دلائلَ إجمالية, وإنما هي كبرياتُ الدلائل التفصيلية, مثل أن تقول: الصلاة واجبة لقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ}, فإنه أمر, والأمر للوجوب)[2238].

(2234) البرهان 84/1 - 85

(2235) البحر المحيط 46/1 , وفي "سلاسل الذهب" (ص 88 - 89) ذكر وجهين: هذا والأول. واقتصر الشوكاني في إرشاد الفحول 24/1 على الأول.

(2236) الرد على المنطقيين (ص 450)

(2237) الشامل في أصول الدين (ص 107)

(2238) حاشية العطار على المحلي 45/1



ويشهد لهذا أيضا أن جماهير الأصوليين على عدم اعتبار موافقة الأصوليين للفقهاء في الإجماع, قال الجويني في "الورقات" : (وأما الإجماع فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة, ونعني بالعلماء الفقهاء), قال في "الشرح الكبير" : (وهم المجتهدون), قال الجلال المحلي: (فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم)[2239].

وقال ابن تيمية: (من ينتسب إلى علم الحديث وحده أو علم الكلام في الأصول وليس من أهل الفقه والاجتهاد فيه لا يُعتد بخلافه فيه - يعني الإجماع - , وبه قال معظم الأصوليين, قال: والذي حكاه الجويني عن ابن الباقلاني أنَّ الأصوليَّ الماهرَ المتصرفَ في الفقه يُعتد بخلافه, وهو قول عبد الوهاب المالكي, ولم يذكر في العامي ومن شدا طرفا يسيرا خلافا)[2240].

وقال الزركشي في "البحر المحيط" : (وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه، ففي اعتبار خلافه في الفقه وجهان حكاهما الماوردي, وذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر, قال الإمام: وهو الحق، وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان إلى أن خلافه لا يعتبر, لأنه ليس من المفتين، ولو وقعت له واقعةٌ للزمه أن يستفتي المفتي فيها)[2241].

قال الجويني في "البرهان" : (ذهب القاضي إلى أنَّ الأصوليَّ الماهرَ المتصرف في الفقه يُعتبر خِلافُه ووفاقه. والذي ذهب إليه معظمُ الأصوليين خلافُ ذلك, فإنَّ من وصفه القاضي ليس من المفتين, ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعةٌ لزمه أن يستفتي المفتين فيها, فهو إذًا من المقلِّدين, ولا اعتبارَ بأقوالهم, فإنهم تابعون غيرُ متبوعين, وحَمَلة الشريعة مفتوها والمقلَّدون فيها. قال: وعلى الجملة إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فيبعُد أن يتوقف انعقادُ الإجماع على مراجعتهم وأخذ رأيهم, فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألةٍ ويتعين عليهم تقليدُ غيرهم فوجوبُ مراجعتهم محال, قال: والقولُ المغني في ذلك أنه لا قولَ لمن لم يَبلُغ مبلغَ المجتهدين, وليس بين من يُقلِّد ويقلَّد مرتبة ثالثة, وقال: فأما التحقيق- خالف القاضي أو وافق- أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يُعَدَّ خلافُ المتصرفين مذهبا محتفلا به, فإن المذاهب لأهل الفتوى, فإن شبب القاضي بأن المتصرف الذي ذكره من أهل الفتوى في كلامه تشبيب بهذا فنشرح القول في كتاب الفتوى, والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مفتيا اعتُبِر خلافُه)[2242].

(2239) الشرح الكبير لابن قاسم العبادي (ص 375)

(2240) المسودة (ص 331)

(2241) البحر المحيط 416/6

(2242) البرهان في أصول الفقه 264/1 - 265



قلت: وظاهرٌ أن هذا مبني على كون العلم بالأصول لا يستلزم العلم بالفقه, وإلا لكان الأصولي فقيها مجتهدا معدودا فيمن ينعقد بهم الإجماع, وقد علمت أن وفاقه غير معتبر, فلم يكن فقيها, مع كونه أصوليا, فلا لزوم.

وقد نقل القرافي في "شرح المحصول" إطباقَ أهل العُرْف على قولهم: (فلان أصولي وليس بفقيه), قال: (وإنما يُحتاج في الأصول إلى معرفة تصوُّرِ أصل الأحكام الفقهية، أو التمثيل ببعض أفرادها، وذلك ليس كافيا في مسمى الفقه)[2243].

وإن شئت زيادة فائدة, فاعلم أن النسبة بين علمي الأصول والفقه باعتبار الصدق على الأفراد الموصوفين بهذين العِلْمَين هي العموم والخصوص المطلق, والأعم هو الأصول, والأخص هو الفقه, فكل فقيه أصولي, وليس كل أصولي فقيها, إذ الأخص يستلزم الأعم بلا عكس.

ووجه كون الأصول أعمَّ هو كون الأصول شرطا للفقه كما تقرر, إذ الفقه ثمرة النظر في الكتاب والسنة بواسطة قواعد الأصول, والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط, فيلزم من عدم الأصول عدم الفقه, ولهذا قال ابن حمدان: (كل مجتهدٍ أصوليّ, فلهذا كان علم أصول الفقه فرضا على الفقهاء)[2244], ولا يلزم من وجود الشرط وجودُ المشروط, فلا يلزم من وجود الأصول وجود الفقه, كما تبين, وهذه حقيقة الأعم من الشيء.

وقد قال ابن تيمية: (وإن كان مقصوده بالأصولي من يعرف "أصول الفقه" وهي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال؛ بحيث يميز بين الدليل الشرعي وبين غيره؛ ويعرف مراتب الأدلة؛ فيقدم الراجح منها - وهذا هو موضوع أصول الفقه؛ فإن موضوعه معرفة الدليل الشرعي ومرتبته - **فكلُّ مجتهدٍ في الإسلام فهو أصولي**؛ إذ معرفةُ الدليل الشرعي ومرتبته بعضُ ما يعرفه المجتهد, **ولا يكفي في كونه مجتهدا أن يعرف جنسَ الأدلة**, بل لا بد أن يعرف أعيان الأدلة, ومن عرف أعيانها وميز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف, كمن يعرف أن يميز بين أشخاص الإنسان وغيرها فالتمييز بين نوعها لازم لذلك؛ إذ يمتنع تمييز الأشخاص بدون تمييز الأنواع)[2245].

(2243) نفائس الأصول 112/1

(2244) صفة الفتوى (ص 14)

(2245) مجموع الفتاوى 401/20 - 402

[3] – الاستمداد من الكلام:

(حقيقة علم الكلام)

قال ابن خلدون: (إنَّ التكاليف منها بدنيٌّ, ومنها قلبي وهو المختص بالايمان وما يجب أن يُعتقَد مما لا يعتقد, وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر, و**الحِجاجُ عن هذه بالأدلة العقلية هو عِلْمُ الكلام**)[2246].

وقال ابن تيمية: (الدين نوعان: أمور خبرية اعتقادية, وأمور طلبية عملية. فالأول كالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر, ويدخل في ذلك أخبارُ الأنبياء وأممهم ومراتبهم في الفضائل وأحوال الملائكة وصفاتهم وأعمالهم, ويدخل في ذلك صفة الجنة والنار وما في الأعمال من الثواب والعقاب وأحوال الأولياء والصحابة وفضائلهم ومراتبهم وغير ذلك, وقد يسمى هذا النوع أصولَ دين, ويسمى العقدَ الأكبر, **ويسمى الجدالُ فيه بالعقل كلاما**, ويسمى عقائدَ واعتقاداتٍ, ويسمى المسائلَ العلمية والمسائل الخبرية)[2247].

وقال الفارابي في "إحصاء العلوم" : (صناعة الكلام يَقتدِر بها الإنسانُ على نُصرةِ الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضعُ المِلَّة وتزييفِ كلِّ ما خالفها بالأقاويل.

قال: وهي غيرُ الفقه, لأنَّ الفقيهَ يأخذ الآراءَ والأفعال التي صرح بها واضعُ الملة مسلَّمة ويجعلها أصولا فيَستنبِط منها الأشياءَ اللازمة عنها, والمتكلم ينصر الأشياءَ التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر)[2248].

وقال ابن خلدون: (هو علم يتضمن الحِجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردَّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)[2249].

قال ابن سِيدَه في "المحكم" : (الحُجَّة: ما دُوفِع به الخصم، والجمع حُجج وحِجاج, وحاجَّه محاجَّةً وحِجاجا: نازعه الحجة, وحجَّهُ يحُجه حجا: غلبه على حجته, وفي الحديث: "فحج آدم موسى" , واحتج بالشيء: اتخذه حجة)[2250].

(2246) المقدمة (ص 550)

(2247) مجموع الفتاوى 335/11 - 336

(2248) إحصاء العلوم (ص 86 - 87)

(2249) المقدمة (ص 580)

(2250) المحكم والمحيط الأعظم 482/2



وقال الأزهري في "تهذيب اللغة" : (يقال: حاججته أُحَاجُّه حِجاجا ومُحاجَّة حتى حججته أي: غلبته بالحجج التي أدليتُ بها. وقال: قال الليث: الحُجَّة: الوجه الذي يكون به الظَّفَرُ عند الخصومة, وجمعها حُجَج. قلت: وإنما سميت حُجة لأنها تُحَجُّ أي: تُقصَد, لأنَّ القصد لها وإليها)[2251].

وقال ابن عاشور: (الحجة في كلام العرب ما يُقصَدُ به إثبات المخالف، بحيث لا يجد منه تفصيا، ولذلك يقال للذي غلب مخالِفَه بحجته قد حَجَّه، وأما الاحتجاجُ فهو إتيانُ المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة, يقال: احتج, ويقال: حاج, إذا أتى بما يظنه حجة, قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ}، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكِت للمخالف، وأما إطلاقها على الشبهة فمجاز لأنها تُورَد في صورة الحجة[2252], ومنه قوله تعالى: {حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ}، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه "الكشاف")[2253].

وقال عند تفسير قوله تعالى {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ} : (الحجة: الأمر الذي يدل على صدقِ أحدٍ في دعواه وعلى مصادفة المستدِلِّ وجهَ الحق... والبالغة هي الواصلة, أي: الواصلة إلى ما قُصِدت لأجله، وهو غَلَبُ الخصم وإبطالُ حجته)[2254].

وفي "دستور العلماء" : (الحجة في اللغة: الغلبة, مِن حَج يَحُج إذا غلب.

وفي اصطلاح المنطقيين: المُوصِلُ إلى التصديق.

وإنما سمي بها لأن من تمسك به استدلالا على مطلوبه غلب الخصمَ, فهو سبب الغلبة, فتسميته بها من قبيل تسمية السبب باسم المسبَّب)[2255].

وقيل: (الحجة: ما دلت على صحة الدعوى)[2256].

قال في "الكليات" : (ما ثبت به الدعوى من حيث إفادتُه للبيان يسمى بينة, ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة)[2257].

(2251) تهذيب اللغة 251/3

(2252) قال الخطيب البغدادي: (وقد ورد القرآن بتسمية ما ليس بحجة في الحقيقة حجة... وإنما سماه حجة, لأنه يصدر من قائله مصدرَ الحِجاج والاستدلال). الفقيه والمتفقه 45/2

(2253) التحرير والتنوير 46/2 - 47

(2254) السابق 151/8

(2255) دستور العلماء 11/2

(2256) التعريفات للجرجاني (ص 82) , ومعجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي (ص 67)

(2257) الكليات (ص 406)



قلت: ومن حيث دلالته على المطلوب يسمى دليلا, ولهذا قال التهانوي: (الحجة بالضم مرادفٌ للدليل كما في "شرح الطوالع")[2258].

فالحقيقة واحدة, واختلاف التسميات لاختلافِ الاعتبارات.

(وجه استمداد أصول الفقه من الكلام)

قال الجويني في "البرهان" : (فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته, وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية, وأقسامُها: نصُّ الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع, ومُستنَدُ جميعِها: قولُ الله تعالى, ومِن هذه الجهة تستمد أصولُ الفقه من الكلام)[2259].

ولهذا يقولون في وجه استمداد الأصول من الكلام: (لتوقُّفِ الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدقِ المبلّغ, وهما مُبَيَّنان فيه مقررةٌ أدلتُهما في مباحثه)[2260].

قال الفخر الرازي في "تفسيره" : (وأما العلم الديني فإما أن يكون هو علمُ الأصول (يعني أصول الدين)، أو ما عداه، أما ما عداه فإنه تتوقف صحته على علم الأصول، لأنَّ المفسِّرَ إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى، وذلك فرعٌ على وجود الصانع المختار المتكلِّم، وأما المحَدِّث فإنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ, وذلك فرعٌ على ثبوت نبوته ﷺ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله، وذلك فرع على التوحيد والنبوة، فثبت أن هذه العلومَ مفتقِرةٌ إلى علم الأصول)[2261].

وقد ذكر الشريف الجرجاني في "شرح المواقف" أن من فائدة علمِ الكلام وغايته: (أن تُبتنَى عليه العلومُ الشرعية, أي: يبتني عليه ما عداه من العلوم الشرعية, فإنه أساسُها وإليه يؤول أخذُها واقتباسُها, فإنه ما لم يَثبُتْ وجودُ صانعٍ عالمٍ قادرٍ مكلِّفٍ مرسِلٍ للرسلِ منزِلٍ للكتب لم يُتصوَّرْ علمُ تفسير ولا علم فقه وأصوله, فكلُّها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه, فالأخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس)[2262].

وقال القرافي في "شرح المحصول" : (علم أصول الدين هو أصلُ العلوم كلِّها, لأنه يتضمن العلمَ بالوجود وأقسامه، والعلم بالعدم وأقسامه، وما هو معلومٌ خارج عن النقيضين, فيبحث

(2258) كشاف اصطلاحات الفنون 622/1

(2259) البرهان 8/1

(2260) إرشاد الفحول 24/1

(2261) تفسير الرازي 323/2 - 324

(2262) نقله التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون 31/1



في العالم وأجزائه وأحواله وصانع العالم وصفاته وأحكامه، وما وراء ذلك من المستحيلات والممكنات، وغير ذلك من سائر المعلومات[2263]. ومن فروعه إثبات النبوات بالنظر العقلي في المعجزات، ومن فروع النبوة علمُ التفسير وعلم الحديث وعلم الأصول التي بنبني عليها الفقه، ونحو ذلك من فروع علم أصول الفقه، فهو الغاية والنهاية، وحيئذ يجب في كلِّ علمٍ هو فرع عن علم آخر أن تُوجَدَ مقدماتُ الأصلِ مستسلفة في ذلك الفرعِ، فتوجد حقائقها متصوَّرة كما ثبت في علم الأصل)[2264].

وقد بسط هذا الغزاليُّ في أول "المستصفى" فقال: (اعلم أنَّ العلومَ تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة, وليس ذلك من غرضنا, وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن، أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة.

وكلُّ واحِدٍ من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية.

فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام, وسائرُ العلومِ من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علومٌ جزئية، لأنَّ المفسِّر لا ينظرُ إلا في معنى الكتاب خاصة, والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلَّفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة, والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، فيقسم الموجودَ أولا إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدَث إلى جوهر وعرض، ثم يقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر وإلى ما يستغني عنها كاللون والريح والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد, ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض, ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن يكون واحدا, وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه, ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأنَّ العالَمَ فعلُه الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث، وأن

(2263) قال ابن العربي في "العواصم" (ص 101) : (إنَّ العلمَ لا تعلُّقَ له بالعدم المحض، وإنما يتعلق بمعدومٍ مُقدَّر), وقال محمد عبده في "رسالة التوحيد" (ص 25 - 26) : (إطلاق المعلوم على المستحيل ضَرْبٌ من المجاز, فإنَّ المعلوم حقيقةً لا بد أن يكون له كونٌ في الواقع ينطبق عليه العلمُ, والمستحيل ليس من هذا القبيل كما تراه في أحكامه, وإنما المراد ما يمكن الحكم عليه وإن كان في صورةٍ يخترعها له العقل ليتوصل بها إلى الحكاية عنه).

(2264) نفائس الأصول 163/1 - 164

بعثة الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع.

عند هذا ينقطعُ كلامُ المتكلِّم, وينتهي تصرفُ العقل، بل العقلُ يدل على صدق النبي, ثم يَعزل نفسَه, ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما [لا] يستقل العقل بدركه ولا يقضي أيضا باستحالته, فقد يرد الشرع بما يقصُر العقل عن الاستقلال بإدراكه, إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضا، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صَدَّق العقلُ به بهذه الطريق, فهذا ما يحويه علم الكلام, فقد عرفت هذا أنه يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولا وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه, فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا, وهو الكتاب, فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدث واحدا خاصا, وهو السنة, فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحدا خاصا, وهو فعل المكلف, فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصوليُّ واحدا خاصا, وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه, فينظر في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظرُ الأصوليِّ قولَ الرسول - عليه السلام – وفعلَه, فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله, والإجماع يثبت بقوله, والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط, وقول الرسول - ﷺ - إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام.

فإذًا الكلامُ هو المتكفِّل بإثباتِ مبادئ العلوم الدينية كلِّها، فهي جزئيةٌ بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلمُ الأعلى في الرتبة, إذ منه النزولُ إلى هذه الجزئيات.

فإن قيل: فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصَّل علمَ الكلام, لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزولُ إلى الجزئي الأسفل؟

قلنا: ليس ذلك شرطا في كونه أصوليا وفقيها[2265] ومفسرا ومحدثا, وإن كان ذلك شرطا في كونه عالما مطلَقا مليئا بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علمٍ من العلوم الجزئية إلا وله مبادٍ تُؤخَذ مسلَّمة بالتقليد في ذلك العلم, ويُطلَب برهانُ ثبوتِها في علمٍ آخر.

(2265) قال السيوطي في "تقرير الاستناد" (ص 42) : (وعَدَّ الأصحابُ من شروط الاجتهاد معرفةَ أصولِ الاعتقاد, قال الغزالي: وعندي أنه يكفي اعتقادٌ جازم, ولا يُشترط معرفتُها على طرق المتكلمين وبأدلته التي يجردونها انتهى). وهذه

فالفقيهُ ينظر في نسبة فعل المكلَّف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيه, وليس عليه إقامةُ البرهانِ على إثبات الأفعال الاختياريات للمكلَّفين, فقد أنكرت الجبرية فعلَ الإنسان, وأنكرت طائفةٌ وجودَ الأعراض, والفعل عرض, ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع

عبارة الغزالي في "المستصفى" (ص 343 - 344) , قال: (قالوا: لا بد أن يعرف حدوث العالم وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات منزه عما يستحيل, وأنه متعبد عباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات، وليكن عارفا بصدق الرسول والنظر في معجزته. والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقادٌ جازم, إذ به يصير مسلما, والإسلام شرط المفتي لا محالة, فأما مجاوزةُ حدِّ التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرطٍ أيضا لذاته، لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد, فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الخالق وبعثة الرسل وإعجاز القرآن, فإن كل ذلك يشتمل عليه كتابُ الله، وذلك مُحَصِّلٌ للمعرفة الحقيقية مُجاوزٌ بصاحبه حدَّ التقليد وإن لم يمارس صاحبُه صنعةَ الكلام, فهذا من لوازم منصب الاجتهاد, حتى لو تُصُوِّرَ مقلِّدٌ مَحْضٌ في تصديقِ الرسول وأصول الإيمان لجاز له الاجتهادُ في الفروع) اهـ.

قلت: وهو اختيارُ شيخِه أبي المعالي الجويني, فقد قال في "التلخيص" 460/3 - 461 : (وقد قال القاضي رضي الله عنه في خلل كلامه ما يدل على أن التبحر في فن الكلام شرطٌ في استجماع أوصاف المجتهدين. قلت: ولست أرى ذلك شرطا, إذ الأئمة في الأعصار الخالية ما زالوا يُفتون في الحوادث وكانوا لا يستقلون بطرق حجاج المتكلمين. وقد استدل الأستاذ أبو إسحق بقريبٍ مما ذكره القاضي ﷺ, وما صار إليه الفقهاءُ قاطبةً عدمُ اشتراطِ ذلك) اهـ.

وقال القاضي سند - كما في "إيقاظ الهمم" للفلاني (ص 77) - : (إن المفتي لا يشترط في وصفه أن يكون متمهرا في علم الكلام, وقد اختلف هل يشترط فيه أصل هذا العلم أولا؟ فاشترط ذلك أبو الطيب, وأباه غيرُه, وهو قولُ الأكثرين, وقالوا: لا يشترط أكثر من كونه عالما بحكم الحادثة التي يفتى فيها, وعلم الكلام لا تعلق له بالحوادث, وإنما تعلقه بصحة الاعتقاد, وصحة الاعتقاد ثبتت للعامة من غير إمعان نظرٍ على ما سلف بيانُه) اهـ.

وقال السيوطي في "تقرير الاستناد" (ص 49) : (وأما علم الكلام فالراجح عدمُ اشتراطِه كما قاله الغزاليُّ والشيخان). قلت: الشيخان: الرافعيُّ والنووي, كما هو عرف الشافعية في ذلك.

وقال الرازي في "المحصول" 25/6 : (أما الكلام فغيرُ معتبَرٍ, لأنا لو فرضنا إنسانا جازما بالإسلام تقليدا لأمكنه الاستدلالُ بالدلائل الشرعية على الأحكام) اهـ.

وقال الزركشي في "البحر" 236/8 - 237 : (واختلفوا في اشتراط تبحره في أصول الدين على وجهين حكاهما الأستاذ أبو إسحاق: أحدهما: الاشتراط، وهو قول القدرية. والثاني: لا يشترط, بل مَن أشرف منه على وصف المؤمن كفاه. قال: وعلى هذا القولِ جُلُّ أصحاب كتب الحديث والفقه وغيرهم. وأطلق الرازي عدمَ اشتراط علم الكلام، وفصَّل الآمدي, فشرط الضروريات، كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه وجوب وجودِه لذاته، والتصديق بالرسول وما جاء به، ليكون فيما يُسنِده إليه من الأحكام مُحِقًّا, ولا يشترط علمُه بدقائقِ الكلام ولا بالأدلة التفصيلية وأجوبتها كالنحارير من علمائه, وكلام الرازي محمولٌ على هذا التفصيل) اهـ.

قلت: والضروريات المذكورة لا يتوقف العلم بها على الكلام كما لا يخفى, بل كذلك ما وراءها من المطالب العلمية الواجبِ اعتقادُها, لأنها جميعا كانت متقررة عند الأوائل ولا كلامَ وإنما حصلوها بالنظر في الوحي, كما سيجيء بيانه وتحصيله, وقد رأيتَ تصريح الغزالي في "المستصفى" بأن ما يشتمل عليه القرآنُ من الدلائل (مُحَصِّلٌ للمعرفة الحقيقية مُجاوزٌ بصاحبه حدَّ التقليد وإن لم يمارس صاحبُه صنعةَ الكلام). (ز)

وأن لله تعالى كلاما قائما بنفسه هو أمر ونهي، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب, فيكون قد قام بمنتهى علمه, وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالته وشروط صحته.

فكلُّ عالِمٍ بعلمٍ من العلوم الجزئية فإنه مقلِّدٌ لا محالةَ في مبادئ علمِه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى[2266], فيكون قد جاوز علمَه إلى علم آخر)[2267].

قلت: قد أبعد رحمه الله, وأصلُ ذلك جَعْلُه تقرُّرَ العقائدِ متوقِّفًا على النظر الأول الذي قدَّمه, هذا مع أن الصدر الأول المشهود له بالخيرية ما رفع رأسا بذلك الضرب من النظر ولا عرفه.

ومِن هذا الوجهِ نقد العلامةُ ابن عاشور في "مقدمات تفسيره" قولَ من جعل علم التفسير متوقفا على علم الكلام, حيث قال: (وقد عدَّ عبدُ الحكيم والآلوسي - أخذا من كلام السَّكَّاكي في آخر فن البيان الذي تقدم آنِفًا وما شرحه به شارحاه التفتزاني والجرجاني - عِلْمَ الكلام في جملة ما يتوقف عليه علمُ التفسير، قال عبد الحكيم: لتوقف علم التفسير على إثبات كونه تعالى متكلِّما، وذلك يحتاج إلى علم الكلام, وقال الآلوسي: لتوقف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام, يعني من آيات التشابه في الصفات مثل {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، وهذا التوجيهُ أقربُ من توجيهِ عبد الحكيم، وهو مأخوذٌ من كلام السيد الجرجاني في "شرح المفتاح"، **وكلاهما اشتباهٌ**, لأنَّ كونَ القرآنِ كلامَ الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام، ولا أثرَ له في التفسير، وأما معرفة ما يجوز وما يستحيل فكذلك، ولا يُحتاج لعلم الكلام إلا في التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض المعاني، وقد أبنتُ أن ما يَحتاج إليه المتوسِّعُ لا يَصيرُ مادةً للتفسير)[2268].

قلت: فتأمَّلْ قولَه (لأنَّ كونَ القرآنِ كلامَ الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام), وقُلْ مثلَه في ما أجمله الرازي والقرافي والجرجاني وفصله الغزالي.

(2266) قلت: مجاوزة التقليد ليست متوقفة على صنعة الكلام كما صرح به الغزالي نفسُه كما في نقلنا عنه في التعليق السابق, وهو ما سيتبين من خلال ما يأتي إن شاء الله. (ز)

(2267) المستصفى (ص 6 - 7)

(2268) التحرير والتنوير 26/1

ولذلك قال المقريزي: (ولم يكن عند أحدٍ منهم - يعني الصحابة - ما يَستدِلُّ به على وحدانية الله تعالى، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ، سوى كتاب الله، ولا عرَف أحدٌ منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائلَ الفلسفة)[2269].

قال ابن عبد البر: (من نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبدالرحمن وسائر المهاجرين والأنصار وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجا, عَلِمَ أنَّ الله عز وجل لم يَعْرِفْهُ واحدٌ منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة, لا من قبل حركة ولا من باب الكل والبعض ولا من باب كان ويكون, ولو كان النظرُ في الحركة والسكون عليهم واجبا, وفي الجسم ونفيه والتشبيه ونفيه لازما, ما أضاعوه, ولو أضاعوا الواجبَ ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم, ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم, ولو كان ذلك من عملهم مشهورا أو من أخلاقهم معروفا لاستفاض عنهم ولشهروا به كما شهروا بالقرآن والروايات, وقولُ رسول الله ﷺ: "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا" عندهم مثل قول الله عز وجل: {فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ}, ومثل قوله {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا}, كلهم يقول: ينزل ويتجلى ويجيء بلا كيف, لا يقولون: كيف يجيء وكيف يتجلى وكيف ينزل, ولا من أين جاء ولا من أين تجلى ولا من أين ينزل, لأنه ليس كشيءٍ من خلقه, وتعالى عن الأشياء ولا شريك له)[2270].

وقال الجويني في "الغياثي" : (كانوا رضي الله عنهم ينهون عن التعرُّضِ للغوامض والتعمق في المشكلات والإمعان في ملابسة المعضلات والاعتناء بجمع الشبهات وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات, ويرون صرف العناية إلى الاستحثاث على البر والتقوى وكف الأذى والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة, وما كانوا ينكفون رضي الله عنهم عما تعرض له المتأخرون عن عي وحصر وتبلُّدٍ في القرائح, هيهات قد كانوا أذكى الخلائق أذهانا وأرجحهم بيانا, ولكنهم استيقنوا أنَّ اقتحامَ الشبهاتِ داعيةُ الغوايات وسبب الضلالات, فكانوا يحاذرون في حق عامة المسلمين ما هم الآن به مبتلون وإليه مدفوعون, فإن أمكن حملُ العوام على ذلك فهو الأسلم, ولما قال رسول الله ﷺ: "ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة الناجي منها واحدة", فاستوصفه الحاضرون الفرقة الناجية فقال: "هم الذين كانوا على ما أنا عليه وأصحابي", ونحن على قطعٍ واضطرار من عقولنا نعلم أنهم ما كانوا يرون الخوضَ في الدقائق ومضايق الحقائق, ولا كانوا يدعون إلى التسبب إليها, بل كانوا يشتدون على من يفتح الخوضَ فيها, والذي يُحقِّقُ ذلك أنَّ أساليبَ

(2269) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار 188/4

(2270) التمهيد 152/7 - 153

العقولِ لا يَستقِلُّ بها إلا الفذُّ الفرد المرموق الذي تثنى عليه الخناصر, ويشير إليه الأصاغر والأكابر[2271], ثم هو على أغرار وأخطار إن لم يَعصِمْهُ الله, فكيف يسلم من مهاوي الأفكار الغِرُّ الغبي والحصر العي, وكيف الظن بالعوام إذا اشتبكوا في أحاييل الشبهات وارتبكوا في ورطات الجهالات)[2272].

وقال ابن السمعاني: (واعلم أن الأئمة الماضين وأولي العلم من المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزا عنه ولا انقطاعا دونه, وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة, وقد كانت هذه الفتنُ قد وقعت في زمانهم وظهرت, وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وعَلِموه من سوء عاقبتها وسيء مغبتها)[2273].

وقال ابن تيمية: (كل أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكملُ عقول الناس. واعتبِرْ ذلك بأتباعهم, فإن كنتَ تشك في ذكاء مثل مالك والأوزاعي والليث بن سعد وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن

(2271) قال النووي: (وقد صنف الغزالي رحمه الله في آخر أمره كتابَه المشهور الذي سماه "إلجام العوام عن علم الكلام", وذكر أن الناس كلَّهم عوام في هذا الفن, مِن الفقهاء وغيرهم, إلا الشاذ النادر الذي لا تكاد الأعصار تسمح بواحدٍ منهم, والله أعلم) اهـ . [مقدمة المجموع 25/1] وقال أبو المظفر ابن السمعاني: (إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون، بعيد جدا عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك؟ وتصدر عقيدته عنه؟ كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها) اهـ . [البحر المحيط للزركشي 326/2 , وإرشاد الفحول للشوكاني 242/2] وقال الطوفي في "مختصر الروضة" : (العامي لا يستقل بدرك الدليل العقلي، والفرق بينه وبين الشبه, لاشتباههما, لا سيما في زماننا هذا, مع تفرق الآراء وكثرة الأهواء، بل نحاريرُ المتكلِّمين لا يستقلون بذلك). [شرح مختصر الروضة 656/3]

قلت: وأنت إذا تدبرت هذا وضممت إليه ما تقدم من كون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول, تبين لك أنَّ مَثَلَ أكثرِ المنتسبين للكلام عموما وللأشعري خصوصا, كمثل العامي الذي يقول أنا شافعي أو حنفي (فكيف يصح له الانتساب إليه إلا بالدعوى المجردة والقول الفارغ من كل معنى؟) كما قال ابن القيم.

وهؤلاء أحسنُ أحوالِهم أن يكونوا من أهل المرتبة الثانية - من المراتب الست التي ذكرها الغزالي في "إلجام العوام" وقال: إن التصديق الجازم يقع عليها - وهي: (أن يحصل بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المِراء فيها. قال: وهذا الجنسُ أيضا يفيد في بعض الأمور وفي حق بعض الناس تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبُه بإمكان خلافه أصلا) اهـ . أما الأولى فهي التي أشار إليها النووي, قال الغزالي: (وهي أقصاها: ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس, وذلك هو الغاية القصوى, وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحدٍ أو اثنين ممن ينتهي إلى تلك الرتبة, وقد يخلو العصرُ عنه, ولو كانت النجاة مقصورةً على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون). إلجام العوام / مجموع رسائل الإمام الغزالي (ص 329)

(2272) الغياثي (ص 152 - 153)

(2273) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 24) , وانظر: الغنية للخطابي (ص 8 - 9)

إبراهيم وأبي عبيد وإبراهيم الحربي وعبد الملك بن حبيب الأندلسي والبخاري ومسلم وأبي داود وعثمان بن سعد الدارمي, بل ومثل أبي العباس بن سريج وأبي جعفر الطحاوي وأبي القاسم الخرقي وإسماعيل بن إسحاق القاضي وغيرهم من أمثالهم, فإن شككت في ذلك فأنت مفرط في الجهل أو مكابر، فانظر خضوعَ هؤلاء للصحابة وتعظيمَهم لعقلهم وعملهم، حتى إنه لا يجترئ الواحدُ منهم أن يخالف لواحد من الصحابة إلا أن يكون قد خالفه صاحب آخر. وقد قال الشافعي رحمة الله عليه في الرسالة: "إنهم فوقنا في كل عقل وعلم وفضل وسبب ينال به علم أو يدرك به صواب، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا" أو كما قال رحمة الله عليه)[2274].

وقال ابن الجوزي: (لم تسكت القدماء من فقهاء هذه الأمة عن الكلام عجزا, ولكنهم رأوا أنه لا يشفي غليلا, ثم يرد الصحيح عليلا, فأمسكوا عنه ونهوا عن الخوض فيه حتى قال الشافعي رحمه الله: "لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام")[2275].

وقال ابن رجب: (من عرف قدر السلف عرف أن سكوتهم عما سكتوا عنه من ضروب الكلام وكثرة الجدال والخصام والزيادة في البيان على مقدار الحاجة لم يكن عيا ولا جهلا ولا قصورا, وإنما كان ورعا وخشية لله واشتغالا عما لا ينفع بما ينفع, وسواء في ذلك كلامهم في أصول الدين وفروعه, وفي تفسير القرآن والحديث, وفي الزهد والرقائق, والحكم والمواعظ, وغير ذلك مما تكلموا فيه, فمن سلك سبيلَهم فقد اهتدى, ومن سلك غيرَ سبيلهم ودخل في كثرة السؤال والبحث والجدال والقيل والقال, فإن اعترف لهم بالفضل وعلى نفسه بالنقص كان حاله قريبا, وقد قال إياس بن معاوية: ما من أحدٍ لا يعرف عيبَ نفسِه إلا وهو أحمق, قيل له: فما عيبُك؟ قال: كثرة الكلام, وإن ادَّعى لنفسه الفضلَ ولمن سبقه النقصَ والجهل فقد ضل ضلالا مبينا وخسر خسرانا عظيما)[2276].

وقال الغزالي: (رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجَّة مسلكَ المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجزٍ منهم عن ذلك، فلو علِموا أن ذلك نافعٌ لأطنبوا فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضا يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض)[2277].

(2274) درء تعارض العقل والنقل 72/5 - 73

(2275) تلبيس إبليس (ص 75)

(2276) فضل علم السلف على علم الخلف / مجموع رسائل ابن رجب 34/3

(2277) إلجام العوام / مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 315)

وفي "رسالة أهل الثغر" : (قال عليه السلام: "إني قد تركتكم على مثل الواضحة ليلها كنهارها"، وإذا كان هذا على ما رضينا علم أنه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ، ولا طعن لمبتدع، إذ كان عليه السلام قد أقام الدينَ بعد أن أرسى أوتاده، وأحكم أطنابه. ولم يَدَعْ ﷺ لسائر من دعاه إلى توحيد الله حاجةً إلى غيره ولا لزائغ طعنا عليه، ثم مضى ﷺ محمودا بعد إقامته الحجة، وتبليغ الرسالة، وأداء الأمانة، والنصيحة لسائر الأمة، حتى لم يُحوج أحدا من أمته البحثَ عن شيءٍ قد أغفله هو مما ذكره لهم, أو معنى أسَرَّه إلى أحدٍ من أمته, بل قد قال صلى الله عليه وسلم - في المقام الذي لم ينكتم قولُه فيه لاستحالة كتمانه على من حضره، أو طي شيء منه على من شهده - : "إني خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي". ولعمري إنَّ فيهما الشفاءَ من كل أمر مشكل، والبرءَ من كل داء معضل، وإنَّ في حراستهما من الباطل - على ما تقدم ذكرنا له - آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده.

وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال، وقوة لما عرفوا الحق منه، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم بهت أهل البدع لهم في نسبتهم لهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم, وبالله التوفيق)[2278].

وقال ابن درباس[2279]: (وقد أكثر أهلُ الزيغ القولَ على مَن تمسك بالكتاب والسنة أنهم مقلِّدون, وهذا خطأٌ منهم, بل هو بهم أليق, وبمذاهبهم أخلَق[2280], إذ قَبِلُوا قولَ ساداتِهم

(2278) رسالة أهل الثغر (ص 114 - 116)

(2279) قلت: لعله ضياء الدين شارح المهذب, قال ابن خلكان: (أبو عمرو عثمان بن عيسى بن درباس بن فير بن جهم بن عبدوس الهذباني الماراني الملقب ضياء الدين؛ كان من أعلم الفقهاء في وقته بمذهب الإمام الشافعي، وهو أخو القاضي صدر الدين أبي القاسم عبد الملك الحاكم بالديار المصرية - كان - وناب عنه في الحكم في القاهرة، واشتغل في صباه بإربل على الشيخ أبي العباس الخضر بن عقيل - المقدم ذكره في حرف الخاء - ثم انتقل إلى دمشق وقرأ على الشيخ أبي سعد عبد الله بن أبي عصرون - المقدم ذكره - وتمهر في المذهب وأصول الفقه وأتقنهما، وشرح "المهذب" شرحا شافيا لم يسبق إلى مثله في قريب من عشرين مجلدا ولم يكمله، بل بقي من كتاب الشهادات إلى آخره، وسماه "الاستقصاء لمذاهب الفقهاء" وشرح "اللمع" في أصول الفقه للشيخ أبي إسحاق الشيرازي شرحا مستوفى في مجلدين, وصنف غير ذلك. توفي في ثاني عشر ذي القعدة سنة اثنتين وستمائة بالقاهرة ودفن بالقرافة الصغرى وقد قارب تسعين سنة، رحمه الله تعالى). وفيات الأعيان 242/3

(2280) قلت: وقد تبين لك حالُهم مما ذكرناه في الهامش قريبا من كلام الغزالي, وهو أنهم مقلدة في مسالك العقول, حيث أخذوا ما نصبه الأكابر من الدلائل مسلَّما, وأما تحرير الأصول والمقدمات فذلك منهم أبعد من الثريا.

وقد قال ابن تيمية في "الرد على المنطقيين" (ص 319) : (وأقوامٌ يدَّعون أنهم يعرفون العلومَ العقلية وأنها قد تخالف الشريعة, وهم من أجهل الناس بالعقليات والشرعيات, وأكثر ما عندهم من العقليات أمورٌ قلدوا مَن قالها, لو سئلوا عن دليلٍ عقلي يدل عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه, ثم من العجائب أنهم يتركون اتباعَ الرسل

وكبرائِهم فيما خالفوا فيه كتابَ الله وسنة رسوله وإجماع الصحابة رضي الله عنهم, فكانوا داخلين فيمن ذمهم الله بقوله: {رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا} إلى قوله: {كَبِيرًا}, وقوله: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ}, ثم قال لنبيه: {قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ}, ثم قال لنبيه عليه السلام: {فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ} الآية, فبين تعالى أن الهدى فيما جاءت به رسلُه عليهم السلام, وليس قولُ أهل الأثر في عقائدهم: إنا وجدنا أئمتنا وآباءنا والناس على الأخذ بالكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح من الأمة من قولهم: (إنا وجدنا آباءنا وأطعنا سادتنا وكبراءنا) بسبيل, لأن هؤلاء نسبوا ذلك إلى التنزيل وإلى متابعة الرسول, وأولئك نسبوا إفكهم إلى أهل الأباطيل فازدادوا بذلك في التضليل,

---

المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ويُعرضون عن تقليدهم ثم يقلدون في مخالفة ما جاءوا به مَن يعلمون هم أنه ليس بمعصومٍ وأنه قد يخطئ تارة ويصيب أخرى) اهـ.

وقال ابن الوزير في "إيثار الحق على الخلق" (ص 27 - 28) : (ومن أعجب العجائب دعوى المقلدين للمعارف, ودعوى المتعصبين للإنصاف, وأمارة ذلك أنك تجد العوالمَ الكثيرة في لطائفِ المعارف المختلَف فيها, على رأي رجلٍ واحد من القدماء, في الأمصار العديدة والأعصار المديدة, فلو كانوا في ترك التقليد كالأوائل لاشتد اختلافُهم في الدقائق ولم يتفقوا على كثرتهم وطول أزمانهم وتباعُد بلدانهم واختلاف فِطَنِهم, كما قضت بذلك العوائدُ العقلية الدائمة, ولو كان الجامعُ لفرقتهم مع كثرتهم هو الوقوف على الحقائق في تلك الدقائق لكانوا أكثرَ من مشايخهم الأقدمين علما وتحقيقا وإنصافا وتجويدا, لكن المعلوم خلاف ذلك, فاياك أن تسلُك هذه المسالك, فإنَّ نشأةَ الإنسانِ على ما عليه أهلُ شارعه وبلده وجيرانه وأترابه صنيعُ أسقط الناسِ همةً وأدناهم مرتبة, فلم يعجز عن ذلك صبيانُ النصارى واليهود, ولا ربات القدود والنهود المستغرقات في تمهيد المهود, وهذه هذه, فأعطِها حَقَّها وانظر لنفسك وانجُ بها) اهـ.

قلت: ولا تنسَ قولَ ابن خلدون "المقدمة" (ص 6) : (التقليد عريقٌ في الآدميين وسليل) اهـ.

وقد قال صديق حسن خان في "أبجد العلوم" (ص 138) : (أكثر المقلدين ينظرون إلى حال القائل, وأما المحقق الذي لا ينظر إلى القائل فهو نادر).

ولهذا قال الغزالي في كتاب "الاقتصاد" (ص 228) : (وأما اتباعُ العقل الصِرْف فلا يقوى عليه إلا أولياءُ الله تعالى الذين أراهم اللهُ الحقَّ حقا وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألةً معقولة جلية, فيسارع إلى قبولها، فلو قلتَ له إنه مذهبُ الأشعري لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك نقرر أمرا معقولا عند العامي الأشعري ثم تقول له: إن هذا قولُ المعتزلي, فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب. **ولست أقول: هذا طبعُ العوام, بل طبعُ أكثر مَن رأيته من المتوسمين باسم العلم؛** فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد, **بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل**, فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدَهم قالوا: قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا: قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقادَ المتلقَّف بالتقليد أصلا, وينبزون بالشبهة كلَّ ما يخالفه، وبالدليل كلَّ ما يوافقه، وإنما الحق ضدُّه؛ وهو أن لا يعتقد أصلا شيئا, وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقا ونقيضه باطلا, وكل ذلك منشؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الإلف والتخلق بأخلاقٍ منذ الصبا) اهـ.

ألا ترى أن الله سبحانه أثنى على يوسف عليه السلام في القرآن حيث قال: {إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ * وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ}, فلما كان آباؤه عليه وعليهم السلام أنبياء متبعين للوحي, وهو الدين الخالص الذي ارتضاه الله, كان اتباعُه آباءَه مِن صفات المدح, ولم يجيء فيما جاءوا به ذكرُ الأعراض وتعلُّقِها بالجواهر وانقلابها فيها, فدل على أن لا هدى فيها ولا رشد في واضعيها)[2281].

وفي "رسالة أهل الثغر" : (أكمل اللهُ عز وجل لجميعِهم طرقَ الدين، وأغناهم عن التطلُّع إلى غيرها من البراهين، ودل على ذلك بقوله عز وجل: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}، وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به. وبين النبي ﷺ معنى ذلك في حجة الوداع لمن كان بحضرته من الجم الغفير من أمته عند اقتراب أجله، ومفارقته لهم ﷺ بقوله: "اللهم هل بلغت". فلو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتَّبه أهلُ البدع من طرق الاستدلال لَمَا كان مبلغا, إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعا إليه وقوله بمنزلة اللغو، ولو كان ذلك كذلك لعارضه المنافقون وسائرُ المرصدين لعداوته في ذلك، ولم يمنعهم منه مانع كما لم يمنعهم من تعنيته في طلب الآيات ومجادلته في سائر الأوقات، ولكنهم لم يجدوا سبيلا إلى الطعن؛ لأنه عليه السلام لم يدع شيئا مما تهم الحاجة إليه في معرفة سائر ما دعاهم إلى اعتقاده، أو مثل فعله إلا وقد بين لهم)[2282].

وقال ابن تيمية: (إنَّ أصول الدين الحق الذي أنزل اللهُ به كتابَه وأرسل به رسولَه, وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك, قد بينها الرسولُ أحسنَ بيانٍ, ودل الناسَ وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالبَ الإلهية وبها يعلمون إثباتَ ربوبية الله ووحدانيته وصفاته وصدق رسوله والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية, بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية وإن كان لا يحتاج إليها؛ فإنَّ كثيرا من الأمور تُعرف بالخبر الصادق, ومع هذا فالرسول بيَّن الأدلة العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين: السمعي؛ والعقلي. ودلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من

(2281) تفسير القرطبي 213/2

(2282) رسالة أهل الثغر (ص 113 - 114)



الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم, بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين)[2283].

وقال ابن الوزير اليماني: (لا نزاع أنه لا يجوز إثبات العقول لزيادة في الشريعة لا يدركها العقل, وإنما النزاع فيما تدركه العقول مثل نفي الولد عن الله تعالى ونفي الثاني, لكن السمع دل على أنه لا يجوز خلو كتب الله تعالى عن بيان مثل ذلك, قال الله تعالى في نفي الولد عنه ﷻ: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي}, وقال سبحانه في نفي الثاني: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} إلى قوله تعالى: {ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}, فهاتان الآيتان تدلان على أنه لا يجوز خلو كتب الله تعالى وسنن أنبيائه عن أمرٍ كبير من مهمات الدين العقلية, وكذلك قوله تعالى {وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}, فثبت أن ما خلت عنه كتب الله تعالى فليس من مهمات الدين, وأن زيادته في الدين محرمة, ألا ترى أن رسول الله حذر أمته من فتنة الدجال وعظمها وأخبر عن الأنبياء كلِّهم أنهم حذروا أممَهم منها, مع أن بطلان دعواه معلومٌ بالعقل[2284], لأنه يدعي الربوبية وهو بشرٌ يحتاج إلى الأكل والشرب وينام ويعجز ويجهل

(2283) مجموع الفتاوى 159/19 - 160

(2284) قال ابن تيمية: (كان بعض الناس يعجب من كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: "إنه أعور" وكونه قال: "واعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت", وابن الخطيب أنكر أن يكون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال هذا؛ لأنَّ ظهورَ دلائل الحدوث والنقص على الدجال؛ أبينُ مِن أن يُستدل عليه بأنه أعور. فلما رأينا حقيقة قول هؤلاء الاتحادية وتدبرنا ما وقعت فيه النصارى والحلولية: ظهر سببُ دلالة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته بهذه العلامة, فإنه بُعث رحمة للعالمين, فإذا كان كثيرٌ من الخلق يُجَوِّزُ ظهورَ الرب في البشر أو يقول إنه هو البشر: كان الاستدلالُ على ذلك بالعور دليلا على انتفاء الإلهية عنه). مجموع الفتاوى 476/2

قلت: وقد كان للباطنية سفسطة بنحو هذا, حيث استدلوا على أن المراد بالعجل معنًى وراء ما يظهر من اللفظ بأنه بعيدٌ عمن له مسكة من عقل أن يعتقد الإلهية في عجلٍ مصنوع, قال ابن العربي في "العواصم" : (ومنهم من حملته القحة، وعظيم التهتك، مع التمكن من الهزء واللعب، على التغلغل في الباطن، فقالت: إن نزول القرآن ليس على وضع تأويله تنزيله، بل وراءه بحار علوم، وكنايات عن أغراض، كما قدمنا عنهم، فيقولون: إن البقرة لها معنى على غير ما يظهر من التنزيل، وإن العجل أيضا له معنى أيضا، خلاف تنزيله، إذ لا يصح أن يكون على تنزيله، فإن أحدا من أصحاب موسى، ما كان ليتخذ العجل المصاغ من الفضة إلاها، من دون الله، يخور بحليه وجوهره، إذ لا يخفى ذلك على من له أدق مسكة من نظر، فلذلك وجب أن يحال على معنى، يمكن أن يقع فيه الاشتباه، ويحصل معه الإشكال، فيرتبك فيه من يرتبك به. وهذا مما فاوضتهم في أنحائه مرارا، ووجه الرد عليهم بشاهد، فإن جد هذا لمعترض لي، والمتكلم معي، كان يعبد حجرا يأتي به من الطريق، كما قال أبو رجاء العطاردي في صحيح البخاري قال: "كنا نعبد حجرا فإذا وجدنا حجرا هو خير منه ألقيناه، وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجرا جمعنا حثوة من تراب، ثم جئنا بالشاة فحلبنا عليه، ثم طفنا به، فإذا دخل

ويمرض ويبول ويتغوط وينكح، دع عنك كونَه جسما مركبا من لحم ودم وعظام وعصب، فلم يَكِلْنا ربُّنا سبحانه وتعالى إلى معرفة عقولنا بحدوث ما كان على هذه الصفات واستحالة ربوبية الحادث بل زاد في البيان على لسان رسوله حتى أبان لنا أنه أعور وأنه مكتوب بين عينيه كافر يقرأه من يكتب ومن لا يكتب، فلو كان يجوز عليه الإهمالُ لكان ذلك أحقَّ ما يهمل، لقوله في الأحاديث الصحيحة: "ما خفي عليكم من شيء فلا يخفى عليكم إن ربكم ليس بأعور"، لأنه قد تقرر أنه ليس كمثله شيء عقلا وسمعا، فيجب أن لا يكون بشرا كاملا، فكيف يكون بشرا ناقصا معيبا، فدل الحديثُ على تأكيد ما دل القرآنُ عليه في الآيتين المتقدمتين)[2285].

وقال السيوطي: (روينا بإسنادٍ صحيح من طريق المزني أن رجلا سأله عن شيءٍ من الكلام فقال: إني أكره هذا بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي، فلقد سمعت الشافعي يقول: سئل مالكٌ عن الكلام والتوحيد فقال مالك: محالٌ أن نظن بالنبي ﷺ أنه عَلَّمَ أمته الاستنجاءَ ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، فما عصم به الدم والمال حقيقة التوحيد، هذا جواب الإمام مالك ﷺ عن هذا السؤال وبه أجبت)[2286].

وقال النووي في شرح مسلم عند هذا الحديث: (وفيه دلالةٌ ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أنَّ الإنسانَ إذا اعتقد دينَ الإسلام اعتقادا جازما لا تردُّدَ فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلُّمُ أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها خلافا لمن أوجب ذلك وجعله شرطا في كونه من أهل القبلة وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قولُ كثيرٍ من المعتزلة وبعضِ أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر، فإنَّ المراد التصديق الجازم وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ ولم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديثُ في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي)[2287].

شهر رجب قلعنا منصل الأسنة، فلا ندع رمحا فيه جليدة، ولا سيما فيه حديدة، إلا نزعناه وألقيناه"، وكان يقول: كنت يوم بعث رسول الله - ﷺ -، غلاما، أرعى الإبل على أهلي، فلما سمعنا بخروجه، فررنا إلى النار، إلى مسيلمة الكذاب، وقد وقف على ذلك بعض الصحابة، فاعتذر بأنها كانت عقولا كادها باريها، وليس عبادتهم العجل، وقلبهم له إلاها، بأغرب من قلبكم أنتم ما نزل قرآنا إلى ما تدعونه علما وبيانا). العواصم من القواصم (ص 114 - 115)

(2285) إيثار الحق على الخلق (ص 104 - 105)

(2286) الحاوي للفتاوي 155/2 , وانظر: سير أعلام النبلاء 26/10

(2287) شرح صحيح مسلم للنووي 210/1 - 211 , وانظر: مقدمة المجموع له 24/1 - 25



وقال ابن قدامة: (إنَّ النبيَّ ﷺ لم يأمر أحدا من أمته بعلم الكلام والنظر في أدلة العقول ليعرف به صحة معتقده, بل قنع منهم بمجرد الإسلام, وقال ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله, فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل", أفترى بكون النبي مخطئا في قبول ذلك منهم وقناعته بمجرد إسلامهم من أن يتعلموا علم الكلام وينظروا في العرض والجوهر والجسم, ويكون المتكلمون هم المصيبون في خطأ من لم يتعلم ذلك ولم ينظر فيه, فإن كان هذا هكذا فليدعوا لأنفسهم شريعة ودينا غير دين الإسلام ويدعوا دين محمد ﷺ)[2288].

وقال الخَطَّابي: (إن الله تعالى لما أراد إكرامَ من هداه لمعرفته بعث رسولَه محمدا ﷺ بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا, وقال له: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}, وقال ﷺ في خطبة الوداع وفي مقامات له شتى وبحضرته عامة أصحابه: "ألا هل بلغت", وكان الذي أنزل إليه الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}, فلم يترك ﷺ شيئا من أمر الدين قواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلَّغه على كماله وتمامه, ولم يؤخِّرْ بيانَه عن وقت الحاجة إليه, إذ لا خلافَ بين فِرَق الأمة أنَّ تأخيرَ البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال, ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدا في كل وقتٍ وزمان, ولو أخر عنه البيان لكان التكليف واقعا بما لا سبيل للناس إليه, وذلك فاسدٌ غير جائز, وإذا كان الأمر على ما قلناه وقد عَلِمناه يقينا أن النبي ﷺ لم يَدْعُهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها, إذ لا يمكن أحدا من الناس أن يروي في ذلك عنه ولا عن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه, لا من طريق تواتر ولا آحاد, علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلكوا غيرَ طريقتهم, ولو كان في الصحابة قومٌ يذهبون مذاهبَ هؤلاء في الكلام والجدال لعدوا في جملة المتكلمين, ولنقل إلينا أسماء متكلميهم كما نقل أسماء فقهائهم وقرائهم وزهادهم, فلما لم يظهر ذلك دل على أنه لم يكن لهذا الكلامِ عندهم أصلٌ)[2289].

وقال ابن رشد الكبير: (لو كان الإيمان لا يكمل والإسلام لا يصح إلا بالنظر والاستدلال من طريق العقل على القوانين التي رتبها أهلُ الكلام على مذهب الأشعرية, والمناهج التي نهجوها على أصولهم من وجود الأعراض بالجواهر واستحالة بقائها فيها, وما أشبه ذلك من أدلة

(2288) تحريم النظر في كتب الكلام (ص 48)

(2289) الغنية عن الكلام وأهله (ص 11 - 13)

العقول التي يستدلون بها, لبيّن ذلك النبيُّ ﷺ للناس, وبلَّغه إليهم كما أمره الله تعالى في كتابه حيث يقول: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}, فلما عَلِمْنا يقينا أنه ﷺ لم يدع الناسَ في أمر التوحيد وما يجب عليهم من الاعتقاد فيه إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر, ولا أن أحدا من أصحابه تكلم بذلك, إذ لم يُرو عنه ﷺ ولا عن واحد منهم كلمةٌ واحدة فما فوقها من هذا النمط من الكلام من طريق تواتر ولا آحاد من وجه صحيح ولا سقيم)[2290].

وقال ابن الجوزي: (وقد زعم أربابُ الكلام أنه لا يتم الإيمانُ إلا بمعرفة ما رتبوه, وهؤلاء على خطأ, لأن الرسول ﷺ أمر بالإيمان ولم يأمر ببحث المتكلمين, ودرج الصحابة الذين شهد لهم الشارع بأنهم خيرُ الناس على ذلك)[2291].

وقد روى عبد الرحمن بن مهدي عن مالك أنه قال: "لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل"[2292].

وقال الغزالي في "الإحياء" : (لقد قُبض رسولُ الله ﷺ عن آلافٍ من الصحابة رضي الله عنهم, كلُّهم علماءُ بالله, أثنى عليهم رسولُ الله ﷺ, ولم يكن فيهم أحدٌ يُحسِن صنعة الكلام)[2293].

وقال في "فيصل التفرقة" : (لم يشتغل أحدٌ منهم بالكلام وتعلم الأدلة)[2294].

وقال أيضا: (لم تجر عادة السلف بالدعوة بهذه المجادلات, بل شددوا القولَ على من يخوض في الكلام, ويشتغل بالبحث والسؤال)[2295].

وقال ابن السمعاني: (واعلم أنك متى تدبرتَ سيرة الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح وجدتهم ينهون عن جدال أهل البدعة بأبلغ النهي ولا يرون ردَّ كلامهم بدلائل العقل, وإنما كانوا إذا سمعوا بواحد من أهل البدعة أظهروا التبري منه ونهوا الناس عن مجالسته ومحاورته والكلام معه وربما نهوا عن النظر إليه, وقد قالوا: إذا رأيت مبتدعا في طريق فخذ في طريق آخر. ولقد ظهرت هذه الأهواء الأربعة التي هي رأس الأهواء أعني القدر والإرجاء ورأي

(2290) فتاوى ابن رشد 968/2

(2291) تلبيس إبليس (ص 76 - 77)

(2292) ذم الكلام للهروي 72/5 - 73 , وشرح السنة للبغوي 217/1

(2293) إحياء علوم الدين 23/1 , وانظر: فيصل التفرقة (ص 75 - 76)

(2294) فيصل التفرقة (ص 76)

(2295) السابق (ص 78)



الحرورية والرافضة في آخر زمان الصحابة, فكان إذا بلغهم أمرُهم أمروا بما ذكرنا, ولم يبلغنا عن أحدٍ منهم أنه جادلهم بدلائل العقل أو أمر بذلك, وقد كانوا إلى عهد رسول الله ﷺ أقرب, وقد شاهدوا الوحي والتنزيل, وعدَّلهم الله في القرآن وشهد لهم بالصدق, وشهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية في الدين, وكانت طاعتهم أجل وقلوبهم أسلم وصدورهم أطهر وعلمهم أوفر وكانوا من الهوى والبدع أبعد, ولو كان طريق الرد على المبتدعة هو الكلام ودلائل العقل والجدال معهم لاشتغلوا به وأمروا بذلك وندبوا إليه. وإنما ظهرت المجادلات في الدين والخصومات بعد مضي قرن التابعين ومن يليهم حين ظهر الكذب وفشت شهادات الزور وشاع الجهل واندرس أمر السنة بعضَ الاندراس وأتى على الناس زمانٌ حذر منه النبي ﷺ والصحابة من بعده, ولقد صدق إبراهيم النخعي حيث يقول: "إن القوم لم يؤخر عنهم شيء خبئ لكم لفضل عندكم")[2296].

وقال الغزالي: (كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إنهم إنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ, وإلى ثبات البعث مع منكريه, ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن, فمن أقنعه ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا إلى السيف والسنان بعد إفشاء أدلة القرآن, وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات وتحرير طرق المجادلة وتذليل طرقها ومنهاجها, كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش, ومن لا يقنعه القرآن لا يقمعه إلا السيف والسنان, فما بعد بيان الله بيان)[2297].

وقال ابن الوزير اليماني: (وقد عرضت لرسول الله ﷺ أسبابٌ تقتضي الخوض في ذلك، وكذلك أصحابه رضي الله عنهم, فلم يخض أحدٌ منهم في ذلك على أساليب أهل الكلام، وقد كان رسولُ ﷺ أعلمَ بالله وأحب للدعاء بالحكمة إلى الله، فأعرض عمن خاض بالباطل في آيات الله ولم يزدهم على تبليغ آيات الله. كما فعل مع ابن الزبعرى فإنه لما نزل قوله تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ}, تعرّض المخذول للجدال, وزعم أنَّ المسيح والملائكة-عليهم السلام- ممن يُعبدون, وأنه يلزم من ذلك أنهم معذبون، فأعرض عنه رسولُ الله ﷺ، ولم يُجب عليه بشيء حتى نزل قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ}.

(2296) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 16 - 19)

(2297) إلجام العوام / مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 315 - 316)

وكذلك أبو سفيان فإن رسول الله ﷺ أمره أن يشهد له بالنبوة فقال: أما هذه ففي النفس منها شيء حتى الآن، فسكت عنه رسول الله ﷺ وأراد أن يضرب عنقه فشهد الشهادتين.

وكذلك الوليد بن المغيرة فإنه كلم رسولَ الله ﷺ في ترك النبوة، وعرض عليه المال والرياسة، فلم يجب عليه إلا بتلاوة سورة السجدة، وكذلك نصارى نجران الذين نزلت فيهم آية المباهلة تعرضوا لمباهلته –عليه الصلاة والسلام- في أن عيسى ابن الله، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، فلم يخض معهم في شيءٍ من أساليب المتكلمين ودعاهم إلى المباهلة كما ذلك معروفٌ في مواضعه، وهذه الأمور وإن نقل بعضها أو كلها آحاد فمعناها في الجملة معلوم بالضرورة لمن طالع السير والأخبار، وكذلك أصحابه –رضي الله عنهم- ألا ترى إلى قصة جعفر بن أبي طالب، ومهاجرة الحبشة مع النجاشي، وما راجعه به خطيبُهم جعفر بن أبي طالب -رضي الله عنه- حين قيل للنجاشي: إنهم يقولون في عيسى قولا عظيما، وكانت النصارى يعبدون عيسى، ويستعظمون القول بأنه عبد من عبيد الله، فلما سألهم النجاشي عن ذلك؟ أجابوا بكلام الله تعالى, واحتجوا به على صحة عقيدتهم، وتلا جعفر على النجاشي صدر سورة مريم، حتى بكى النجاشي وأصحابُه، وكان ذلك سبب إسلام النجاشي، وكل هذه المحاجات التي أشرنا إليها لا تصح على قواعد المتكلمين، ولا تنفق في سوق الجدليين، فإنه لا يصح عندهم الاحتجاج بالقرآن ولا بالمعجز إلا على من قد صح له وجودُ الباري تعالى، وأنه عالم قادر عدل حكيم صادق، بالأدلة المحققة في علم الكلام، على ما ذلك مقرّرٌ بأدلته في مصنفاتهم)[2298].

وقال الغزالي: (فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم إحضارُ أعرابي أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض, وما لا يخلو عن الحوادث حادث, وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات لا هي هو ولا هي غيره, إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين. ولست أقول لم تجر هذه الألفاظ, بل لم يجر أيضا ما معناه معنى هذه الألفاظ)[2299].

وقال ابن تيمية: (إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يَبْنُوا شيئا من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه, وليس المرادُ بذلك أنهم لم يَنْطِقوا بهذا اللفظ, فإنه قد تجدد بعدَهم ألفاظٌ اصطلاحية يُعبَّر بها عما دل عليه كلامُهم في الجملة, وذلك بمنزلة تنوُّعِ اللغات وتركيب الألفاظ المفردات, وإنما المقصودُ أنَّ

(2298) الروض الباسم 2/582 - 583

(2299) فيصل التفرقة (ص 76 - 77) , وصون المنطق والكلام (ص 239)

المعنى الذي يقصدُه المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يَبْنِ عليها أحدٌ من سلف الأمة وأئمتها مسألةً واحدة من مسائل الدين)[2300].

(2300) بيان تلبيس الجهمية 250/2

قلت: لأن الوحي قد حصَّل لهم الكفاية والغنية في المطالب الدينية, العلمية والعملية.

قال الخطابي: (وقد كانوا على بينةٍ من أمرهم, وعلى بصيرةٍ من دينهم, لما هداهم الله له من توفيقه, وشرح به صدورهم من نور معرفته, ورأوا أنَّ فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته, وتوقيف السنة وبيانها غناءً ومندوحةً عما سواهما, وأنَّ الحجة قد وقعت بهما, والعلة أزيحت بمكانهما)[2301].

وقد قال الغزالي نفسُه في "الإحياء" : (حاصلُ ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفَع بها فالقرآنُ والأخبارُ مشتملة عليه)[2302].

وقال الطوفي في "الإشارات الإلهية" : (إن أصول الدين الحقيقية التي هي أحد فروض الكفايات في طي الكتاب والسنة على أبلغ تقرير وأحسن تحرير, بحيث لا يستطيع الزيادةَ عليها متكلِّمٌ ولا فيلسوف, وحتى إنَّ المسلمين إنما استفادوا طُرُقَهم الكلاميةَ أو أكثرَها منهما)[2303].

ولهذا قال ابن رشد الجد: (لا حاجة لأحدٍ في إثبات التوحيد وما يجبُ لله من الصفات ويجوز عليه منها ويستحيل وصفُه بها إلى سوى ما أنزله الله في كتابه وبينه على لسان رسوله من الآيات التي نبه عليها وأمر بالاعتبار بها)[2304].

وقد جعل الرازي في كتاب "الأربعين" من جملة معجزات النبي ﷺ "المعجزات العقلية", وجعلها أنواعا, وقال في خلالها: (أقَرَّ الكلُّ بأنه لا يمكن أن يُزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن)[2305].

بل قال ابن تيمية: (خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتابُ والسنة مع زياداتٍ وتكميلاتٍ لم يَهتدِ إليها إلا من هداه اللهُ بخطابه, فكان فيما جاء به الرسولُ من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوقَ ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين)[2306].

وقال القاضي عياض في "الشفا" في وجوه إعجاز القرآن الكريم: (ومنها: جَمْعُه لعلومٍ ومعارف لم تَعهَدِ العربُ عامة ولا محمد ﷺ قبل نبوته خاصة بمعرفتها ولا القيام بها ولا يحيط بها

(2301) الغنية (ص 9)

(2302) إحياء علوم الدين 22/1

(2303) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 207/1

(2304) فتاوى ابن رشد 969/2

(2305) الأربعين في أصول الدين 90/2

(2306) منهاج السنة النبوية 110/2



أحدٌ من علماء الأمم ولا يشتمل عليها كتابٌ من كتبهم, فجمع فيه من بيان علم الشرائع والتنبيه على طرق الحجج العقليات والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلة بينة سهلة الألفاظ موجزة المقاصد, رام المتحذلقون بعدُ أنْ يَنصِبوا أدلةً مثلها فلم يقدروا عليها, كقوله تعالى: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى}, و{قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ}, و{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا})[2307].

وقال ابن الوزير: (قال قاضي القضاة عبد الجبار في المجلد الرابع من "المحيط"[2308] في النبوات في ذكر إعجاز القرآن ما لفظُه: "واتفق فيه أيضا استنباطُ الأدلة التي توافق العقول وموافقته ما تضمنه لأحكام العقل على وجهٍ يبهر ذوي العقول ويحيرهم, فإنَّ الله سبحانه بينه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهدٍ بألفاظٍ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة")[2309].

وقال الراغب الأصفهاني في "مقدمة تفسيره" : (ما من برهانٍ ولا دلالةٍ وتقسيمٍ وتحديد مبنيٍّ على كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتابُ الله تعالى قد نطق به, لكن أورده تعالى على عادة العرب, دون دقائق طرق الحكماء والمتكلمين لأمرين: أحدهما: بسبب ما قاله: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} الآية, والثاني: أن المائل إلى دقيقِ المحاجَّة هو العاجزُ عن إقامة الحجة بالجَلِيِّ من الكلام, فإنَّ من استطاع أن يُفهِم بالأوضح الذي يَفهَمه الأكثرون لم يَنحطَّ إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون ما لم يكن مُلْغِزا, فأخرج تعالى مخاطباتِه في محاجَّة خلقه في أجْلَى صورةٍ تشتمل على أدقِّ دقيقٍ لتَفْهَمَ العامة مِن جَلِيِّها ما يُقنعهم ويُلزمهم الحجة, ويَفهم الخواصُّ من أثنائها ما يوفى على ما أدركه فَهْمُ الحكماء[2310],

---

(2307) الشفا مع الشمني 277/1

(2308) قال ابن العربي في "قانون التأويل" (ص 456) : (وأكثر ما قرأت للمخالفين كتاب عبد الجبار الهمداني الذي سماه بـ"المحيط" مئة مجلد) اهـ. فقال المعلق على الكتاب: لم يصل إلينا هذا الكتاب بقلم عبد الجبار، وإنما وصل إلينا بتهذيب تلميذه الحسن بن متويه (عاش في القرن: 5) بعنوان "المجمع المحيط بالتكليف" ويوجد مخطوطا بمكتبة برلين بألمانيا الغربية تحت رقم: 5149، وهناك نسخ أخرى، وقام بنشره في مصر: 1965 الأستاذ عمر السيد عزمي، كما نشر المستشرق "هوبن" الجزء الأول منه ببيروت: 1965. والقاضي عبد الجبار هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت: 415) قاضي القضاة وآخر المعتزلة النابهين المكثرين في التأليف، وكان شافعي المذهب. تاريخ الخطيب: 113/1، طبقات المعتزلة لابن المرتضى: 112 (ط: سوزانا فلزر: بيروت).

(2309) ترجيح أساليب القرآن (ص 21)

(2310) قال الغزالي: (أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان, وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس وتستضر به الأكثرون, بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي, وسائر الأدلة كالأطعمة التي

قال: ومِن هذا الوجه: كلُّ من كان حظُّه في العلوم أوفرَ, كان نصيبُه من علم القرآن أكثر, ولذلك إذا ذكر تعالى حجة إلى ربوبيته ووحدانيته أتبعها مرة بإضافتها إلى أولي العقل, ومرة إلى أولي العلم, ومرة إلى السامعين, ومرة إلى المتفكرين, ومرة إلى المتذكرين, تنبيها على أن بكل قوة من هذه القوى يمكن إدراكُ حقيقةٍ منها, وذلك نحو قوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}, وغيرها من الآيات)[2311].

(أنواع الأدلة الشرعية)

قال ابن تيمية: (العلم ما قام عليه الدليل, والنافع منه ما جاء به الرسول. وقد يكون علمٌ من غير الرسول؛ لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة. وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلمُ فيها مأخذُه عن الرسول, فالرسولُ أعلم الخلق بها وأرغبُهم في تعريف الخلق بها وأقدرُهم على بيانها وتعريفها, فهو فوق كلِّ أحد في العلم والقدرة والإرادة, وهذه الثلاثة بها يتم المقصود, ومَن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقصٌ أو فساد وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة وإما لغرض آخر وإما أن يكون بيانه ناقصا ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان.

وبيان الرسول على وجهين: تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها, والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية والمطالب الدينية. وتارة يخبر بها خبرا مجرَّدا لما قد أقامه من الآيات البينات والدلائل اليقينيات على أنه رسولُ الله المبلغ عن الله وأنه لا يقول عليه إلا الحق وأن الله شهد له بذلك وأعلم عبادَه وأخبرهم أنه صادقٌ مصدوق فيما بلغه عنه.

والأدلة التي بها نعلم أنه رسولُ الله كثيرة متنوعة[2312], وهي أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل, وهي أيضا شرعية سمعية لكن الرسول بينها ودل عليها وأرشد إليها, وجميعُ طوائف النظار متفقون على أنَّ القرآن اشتمل على الأدلة العقلية في المطالب الدينية, وهم يذكرون ذلك في كتبهم الأصولية وفي كتب التفسير, وعامة النظار أيضا يحتجون بالأدلة السمعية الخبرية المجردة في المطالب الدينية فإنه إذا ثبت صدقُ الرسول وجب تصديقُه فيما يخبر به.

ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا). إلجام العوام / مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 315)

(2311) مقدمة تفسير القاسمي محاسن التأويل 348/1

(2312) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية (ص 137 - 156)



والعلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يعلم إلا بالأدلة العقلية, وأحسن الأدلة العقلية التي بينها القرآنُ وأرشد إليها الرسول, فينبغي أن يُعرف أنَّ أجلَّ الأدلة العقلية وأكملها وأفضلها مأخوذٌ عن الرسول؛ فإن من الناس من يذهل عن هذا, فمنهم من يقدح في الدلائل العقلية مطلقا, لأنه قد صار في ذهنه أنها هي الكلامُ المبتدَع الذي أحدثه مَن أحدثه من المتكلمين. ومنهم من يُعرِض عن تدبُّر القرآن وطَلَبِ الدلائلِ اليقينية العقلية منه؛ لأنه قد صار في ذهنه أن القرآن إنما يدل بطريق الخبر فقط, فلا بد أن يُعلم بالعقل قبلَ ذلك ثبوتُ النبوة وصدقُ الخبر حتى يُستدل بعد ذلك بخبر مَن ثبت بالعقل صدقُه. ومنها ما لا يعلمه غير الأنبياء إلا بخبر الأنبياء, وخبرهم المجرد هو دليل سمعي, مثل تفاصيل ما أخبروا به من الأمور الإلهية والملائكة والعرش والجنة والنار وتفاصيل ما يؤمر به وينهى عنه. فأما نفس إثبات الصانع ووحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته ونحو ذلك فهذا لا يُعلم بالأدلة العقلية وإن كانت الأدلة والآيات التي يأتي بها الأنبياءُ هي أكملُ الأدلة العقلية؛ لكن معرفة هذه ليست مقصورة على الخبر المجرد وإن كانت أخبار الأنبياء المجردة تفيد العلم اليقيني أيضا؛ فيعلم بالأدلة العقلية التي أرشدوا إليها ويعلم بمجرد خبرهم لما علم صدقهم بالأدلة والآيات والبراهين التي دلت على صدقهم.

قال: والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلومُ الإلهية الدينية سمعها وعقلها, ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حقٌّ جملةً وتفصيلا, فدلائل النبوة عامتها تدل على ذلك جملة, وتفاصيل الأدلة العقلية الموجودة في القرآن والحديث تدل على ذلك تفصيلا.

وأيضا فإن الأنبياء والرسل إنما بعثوا بتعريف هذا, فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه وأولاهم بالحق فيه. وأيضا فمن جرب ما يقولونه ويقوله غيرُهم وجد الصوابَ معهم والخطأ مع مخالفيهم, كما قال الرازي - مع أنه من أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية حتى ابتدع قولا ما عرف به قائلٌ مشهور غيره وهو أنها لا تفيد اليقين ومع هذا فإنه يقول - : "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا, ووجدت أقرب الطرق طريقة القرآن, أقرأ في الإثبات {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ}, {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}, وأقرأ في النفي: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}, {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا} قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثلَ معرفتي".

وأيضا فمن اعتبر ما عند الطوائف الذين لم يعتصموا بتعليم الأنبياء وإرشادهم

وإخبارهم وجدهم كلّهم حائرين ضالين شاكّين مرتابين أو جاهلين جهلا مركبا, فهم لا يخرجون عن المثلين اللذين في القرآن: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ}, {أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ})[2313].

(الدليل الشرعي مشتمل على البرهان العقلي)

وبهذا يتبين أن الدليل الشرعي ليس قسيما للعقلي مباينا له, بل جنس الدليل الشرعي يندرج تحته الدليلُ العقلي, فتكون الدلائل العقلية من جزئيات الدلائل الشرعية المقرَّرة في الكتاب والسنة.

قال ابن تيمية: (الدليل الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا، فإنَّ كونَ الدليل شرعيا يرادُ به كونُ الشرعِ أثبته ودلَّ عليه، ويراد به كونُ الشرع أباحه وأذِن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع:

فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ولكن الشرع نبَّه عليه ودل عليه، فيكون **شرعيا عقليا**.

وهذا كالأدلة التي نبَّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصِدْقِ رسلِه وإثباتِ صفاته وعلى المعاد، فتلك كلُّها أدلة عقلية يُعلَم صحتُها بالعقل، وهي براهينُ ومقاييسُ عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يُعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك **شرعيا سمعيا**.

وكثيرٌ من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرةٌ في خبر الصادق فقط، وأنَّ الكتابَ والسنة لا يدلان إلا مِن هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصولَ الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسمَ الأول مما لا يُعلَم بالكتاب والسنة.

وهذا غَلَطٌ منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيَّنها ونبَّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}.

(2313) مجموع الفتاوى 13/136 - 141

وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأَذِن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دل عليه ونبه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات.

والشارع يُحَرِّمُ الدليلَ لكونه كذبا في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كَذِبٌ، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى: {أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ}.

ويحرمه لكون المتكلم به بلا علم، كما قال تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}، وقوله تعالى: {وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، وقوله: {هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ}.

ويحرمه لكونه جدالا في الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى: {يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ}، وقوله تعالى {وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ}.

وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يُعارِضَه دليلٌ غيرُ شرعي، ويكون مقدَّما عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يَشْرَعْها اللهُ تعالى تكون مقدَّمة على الشرعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدَّم على الصدق، أو يقول: خبرُ غيرِ النبي صلي الله عليه وسلم يكون مقدَّما على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كلُّه ممتنع.

وأما الدليل الذي يكون عقليا أو سمعيا[2314] من غير أن يكون شرعيا، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسلُ عن الله تعالى إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارَض بشيء من الأشياء، وأما ما يقوله الناسُ فقد يُعارَض بنظيره، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى، وهذا مما لا ريب فيه, لكن من الناس من يُدخِل في الأدلة الشريعة ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرِج منها ما هو داخلٌ فيها، والكلامُ هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها)[2315].

وقال ابن تيمية أيضا: (وإن كان يظن طوائفُ من المتكلمين والمتفلسفة أنَّ الشرعَ إنما يدل بطريق الخبر الصادق, فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر, ويجعلون ما يُبنى عليه

(2314) لعله يقصد بالسمعي غيرِ الشرعي: أن يخوض العقل في ما هو ليس من دائرته, وإنما هو متوقف على سمع, دون الرجوع إلى دليل مسموع صحيح, فيكون خوضا في مباحث سمعية – أي لا طاقة للعقل بها بل هو فيها مفتقر إلى الخبر – من غير سند شرعي. والله تعالى أعلم. (ز)

(2315) درء تعارض العقل والنقل 1/198 - 200



صِدْقُ المُخْبِرِ معقولاتٍ محضة, فقد غلِطوا في ذلك غَلَطا عظيما؛ بل ضَلُّوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد, بل الأمرُ ما عليه سلفُ الأمة وأئمتُها - أهل العلم والإيمان - مِن أنَّ الله سبحانه وتعالى بيَّن من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحدٌ من هؤلاء قدره, ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه)[2316].

وقال أيضا: (ليست العلومُ النبوية مقصورةً على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام, ويجعلون ما يُعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية, بل الرسلُ صلوات الله عليهم بَيَّنتِ العلومَ العقلية التي بها يتمُّ دينُ الناس علما وعملا, وضربت الأمثال, فكمَّلت الفطرة بما نبَّهتها عليه, وأرشدتها مما كانت الفطرة مُعرِضة عنه, أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة, فأزالت ذلك الفسادَ وبينت ما كانت الفطرة مُعرضة عنه حتى صار عند الفطرة معرفةُ الميزان التي أنزلها الله وبينها رسله)[2317].

وقال أيضا: (إنَّ مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها, ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم, ثم الأنبياء صلوات الله عليهم كمَّلوا للناس الأمرين, فدلوهم على الأدلة العقلية التي بها تُعلم المطالبُ الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال, وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم, وليس تعليمُ الأنبياء صلوات الله عليهم مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثيرٌ من النظار, بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يُعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة, فتعليمُهم صلوات الله عليهم جامعٌ للأدلة العقلية والسمعية جميعا, بخلاف الذين خالفوهم, فإن تعليمهم غيرُ مفيدٍ للأدلة العقلية والسمعية, مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم ببالغيه, كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}, وقال: {الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ}, وقال تعالى: {فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ}, ومثل هذا كثيرٌ في القران, وقد بسطنا القولَ فيه في بيان درء تعارض

(2316) مجموع الفتاوى 296/3

(2317) الرد على المنطقيين (ص 427)



الشرع والعقل)[2318].

وقد عقد في كتاب "النبوات" فصلا في أن الرسول لا بد أن يبين أصولَ الدين, قال: (وهي البراهين الدالة على أن ما يقوله حقٌّ؛ من الخبر والأمر؛ فلا بد أن يكون قد بين الدلائلَ على صِدقه في كل ما أخبر، ووجوب طاعته في كل ما أوجب وأمر. ومن أعظم أصول الضلال: الإعراضُ عن بيان الرسول للأدلة والآيات والبراهين والحجج؛ فإنَّ المعرضين عن هذا؛ إما أن يصدقوه، ويقبلوا قوله، ويؤمنوا به بلا دليل أصلا ولا علم؛ وإما أن يستدلوا على ذلك بغير أدلته)[2319], ثم بسط القولَ في بيان ذلك, فانظره.

وقد ذكر الشاطبي في "الموافقات" أن من ضروب الأدلة الشرعية: (أن يكون على طريقة البرهان العقلي), قال: (فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا عليه، وكأنه تعليمٌ للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوعٌ لذلك، ويدخل هنا جميعُ البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}, وقوله: {لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ}, وقوله: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ}, وقوله: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ}, وقوله: {قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ}, وقوله: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ} إلى قوله: {هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ}.

وهذا الضربُ يُستدل به على الموافق والمخالف؛ لأنه أمرٌ معلومٌ عند من له عقل؛ فلا يُقتصَر به على الموافِق في النِّحْلة)[2320].

قلت: ومن جنس الأدلة العقلية الشرعيةِ الاستدلالُ بالخَلْق على الخالِق سبحانه.

ولهذا لما قرر ابنُ رشد أنه لا حاجة إلى شيء سوى الكتاب والسنة لتقرير التوحيد والعقائد, لِمَا اشتملا عليه من الآيات والدلائل, قال: (من ذلك قوله عز وجل: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ}, إشارة منه إلى ما في فيها من آثار الصنعة ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم, وأنه واحد قادر عالم مريد {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} كما ذكر في محكم كتابه {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}, لأنَّ العاقلَ إذا نظر إلى نفسه وما ركب فيه من الحواس التي عنها يقع الإدراك, والجوارح التي يباشر بها القبض والبسط, والأعضاء المعدة للأفعال التي تختص بها, كالأضراس

(2318) الرد على المنطقيين (ص 368 - 369)

(2319) النبوات 245/1

(2320) الموافقات 247/3 - 248

التي تحدث له عند الرضاع وحاجته إلى الطعام, وكالمعدة التي ينضج فيها الطعام, ثم ينقسم منها على الأعضاء في مجاري العروق والمهيأة لذلك, ويرسب ثقله إلى الأمعاء حتى يبرز عن البدن, وإلى ما أمر به من الاعتبار بقوله: {أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ}, وإلى قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ}, وإلى قوله: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ}, إلى آخر الآيات وإلى ما أشبه ذلك من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة التي يدركها كافة ذوي العقول وعامة من لزمه حكم الخطاب, وهي في القرآن أكثر من أن تحصى فلا يمكن أن تستقصى: يَثبُت عنده وجودُ الصانع الحكيم, ثم يتيقن وحدانيته وعلمه وقدرته وإرادته بما شاهده من اتساق أفعاله على الحكمة واطرادها في سبلها وجريها على طرقها, وعلم سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزل الذي بان حقه, وعن النبي المرسل الذي ظهر صدقُه بما ظهر على يديه من المعجزات الخارقة للعادات, فكان الاعتمادُ على هذا الاستدلال الذي نطق به القرآن, وعول عليه سلفُ الأمة هو الواجب, إذ هو أصحُّ وأبينُ في التوصل إلى المقصود وأقرب, لأنه نظرٌ عقلي بديهي مركب على مقدماتٍ من العلم لا يقع الخلفُ في دلالتها)[2321].

وقال ابن تيمية: (**الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان** في غاية الحسن والاستقامة، وهي **طريقة عقلية صحيحة, وهي شرعية** دل القرآن عليها، وهَدى الناسَ إليها، وبيَّنها وأرشد إليها, وهي عقلية, فإنَّ نفسَ كونِ الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودا ومخلوقا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يُعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناسُ كلُّهم بعقولهم, سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر, لكن الرسول أمر أن يستدل به، ودل به، وبيَّنه، واحتج به, فهو دليل شرعي, لأن الشارع استدل به، وأمر أن يُستدل به, وهو عقلي, لأنه بالعقل تُعلَم صحتُه.

وكثيرٌ من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه, وهو عقلي شرعي، وكذلك غيرُه من الأدلة التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر, هو مذكور في القرآن في غير موضع، وهو عقلي شرعي, كما قال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ}؛ فهذا مرئي بالعيون, وقال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}، ثم قال: {أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ

(2321) فتاوى ابن رشد 2/969 - 970 , وانظر: الغنية للخطابي (ص 14 - 16)

أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}, فالآيات التي يريها الناسَ حتى يعلموا أن القرآن حقٌّ، هي آيات عقلية, يَستدِل بها العقلُ على أن القرآن حقٌّ، وهي شرعية, دل الشرع عليها، وأمر بها.

والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية, لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها)[2322].

وفي صحيح البخاري عن جبير بن مطعم ﵁ قال: سمعت النبيَّ ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ * أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ} قال: كاد قلبي أن يطير. وفي رواية: وذلك أولَ ما وقر الإيمان في قلبي.

قال ابن تيمية: (فإنَّ هذا تقسيمٌ حاصِرٌ, يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم, فهذا ممتنعٌ في بداية العقول, أم هم خلقوا أنفسَهم, فهذا أشدُّ امتناعا, فعُلِم أنَّ لهم خالقا خلقهم, وهو سبحانه وتعالى, ذكرَ الدليل بصيغة استفهامِ الإنكار ليُبين أن هذه القضية التي استدل بها **فطريةٌ بديهية مستقِرَّة في النفوس** لا يمكن أحدًا إنكارُها, فلا يمكن صحيحَ الفطرة أن يدَّعِيَ وجودَ حادثٍ بدون مُحدِثٍ أحدثه, ولا يمكنه أن يقول هو أحدَث نفسَه)[2323].

وقال الطوفي في "الإشارات الإلهية" : ({أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} هذا من أدلة إثبات الصانع, وتقريره: أن هؤلاء الكفار لا يخلو: إما أنهم خُلِقوا من غير خالق أو أنهم خَلَقوا أنفسَهم أو خلقهم غيرُهم, والأول باطل, إذ خَلْقٌ بلا خالقٍ تناقض, ووجود معلول بلا علة وهو محال. والثاني باطل, لأنَّ خَلْقَهم أنفسَهم يستلزم اجتماعَ وجودهم وعدمهم معا حالَ الخلق, وإنه محال, لأنَّ كونهم أثرا يُقصد إخراجُه إلى الوجود يقتضي عدمَهم, وكونهم مؤثرا يقتضي وجودَهم, فتعين الثالث, وهو أنَّ غيرَهم خَلَقَهم وهو الصانعُ القديم, وهذه الآية التي لما سمعها جبير بن مطعم من النبي ﷺ يتلوها في صلاة المغرب قال: "كاد ينخلع لها قلبي" أو كما قال, لأنه فَهِمَ منها هذا الاستدلال, وهو بالسبر والتقسيم)[2324].

وقال ابن القيم: (ومن هذا احتجاجُه سبحانه على المشركين بالدليل المقسِّمِ الحاصر الذي لا يجد سامعُه إلى رده ولا معارضته سبيلا حيث يقول تبارك وتعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ}, فتأمل هذا الترديدَ والحصر

(2322) النبوات 292/1 - 293

(2323) الرد على المنطقيين (ص 296 - 297)

(2324) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية 287/3

المتضمِّنَ لإقامة الحجة بأقرب طريقٍ وأفصح عبارة, يقول تعالى: هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا, فهل خُلقوا من غير خالقٍ خلقهم؟ فهذا من المحال الممتنع عند كل مَن له فَهْمٌ وعقل: أن يكون مصنوعٌ من غير صانعٍ ومخلوقٌ من غير خالق, ولو مر رجلٌ بأرضٍ قَفْرٍ لا بناءَ فيها ثم مر بها فرأى فيها بنيانا وقصورا وعمارات مُحكمة لم يتخالجه شكٌّ ولا ريبٌ أن صانعا صنعها وبانيا بناها, ثم قال: {أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ}, وهذا أيضا من المستحيل أن يكون العبد مُوجدا خالقا لنفسه, فإنَّ من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده وتعاطيه أسبابَ الحياة ساعة واحدة ولا أصبعا ولا ظفرا ولا شعرة كيف يكون خالقا لنفسه في حال عدمه, وإذا بطل القسمان تعين أنَّ لهم خالقا خلقهم وفاطرا فطرهم, فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادة والشكر, فكيف يُشركون به إلها غيرَه وهو وحدَه الخالقُ لهم)[2325].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في كتاب "آداب البحث والمناظرة" : (واعلم أن التقسيم العقلي قد يتعدد فتكون الأقسامُ أكثرَ من اثنين, كقوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} فإنه يتضمن تقسيمَين عقليين قطعيين, وبهما تكون الأقسامُ ثلاثة)[2326], (لأنا نقول: إما أن يكونوا خُلقوا بلا خالقٍ أصلا, أو خلقهم خالق, وهذا تقسيمٌ عقلي قطعي, لحصره في الشيء ونقيضه, ثم نقسم القسم الثاني الذي هو قولنا: أو خلقهم خالق, فنقول: لا يخلو ذلك الخالق من أن يكون أنفسَهم أو ليس بأنفسهم, وهذا أيضا تقسيمٌ عقلي قطعي, لحصره في الشيء ونقيضه, فصارت الأقسامُ في التقسيمين ثلاثة: الأول: كونهم خُلقوا بلا خالق أصلا, الثاني: خَلقوا أنفسهم, الثالث: أنهم خلقهم خالقٌ غيرُ أنفسِهم. فهذا التقسيم العقلي الصحيح جزءُ الدليل التصديقي, وجزءُه الآخرُ هو سَبْرُ هذه الأقسام الثلاثة واختبارُها, وتمييزُ الصحيح منها من الباطل. وبالسبر الصحيح يتبين أن القسمين الأولين – وهو أنهم خُلقوا بدون خالق أو أنهم خَلقوا أنفسهم – باطلان غايةَ البطلان كما لا يخفى, وأن

(2325) الصواعق المرسلة 2/492 - 494

وفي "فتح الباري" لابن حجر نقلا عن الخطابي: وقيل: المعنى: أم خلقوا من غير خالق, وذلك لا يجوز, فلا بد لهم من خالق, وإذا أنكروا الخالق فهم الخالقون لأنفسهم, وذلك في الفساد والبطلان أشدُّ, لأن ما لا وجودَ له كيف يخلُق, وإذا بطل الوجهان قامت الحجة عليهم بأنَّ لهم خالقا, ثم قال: {أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} أي: إن جاز لهم أن يدَّعوا خلقَ أنفسهم فليدَّعوا خلق السماوات والأرض, وذلك لا يمكنهم, فقامت الحجة, ثم قال: {بَلْ لَا يُوقِنُونَ}, فذكر العلة التي عاقتهم عن الإيمان وهو عدم اليقين الذي هو موهبة من الله ولا يحصل إلا بتوفيقه, فلهذا انزعج جبير حتى كاد قلبه يطير, ومال إلى الإسلام انتهى. [فتح الباري 8/603]

(2326) آداب البحث والمناظرة (ص 151)

القسم الثالث – وهو أنهم خلقهم خالق – صحيحٌ لا شك فيه, وهذا الخالق الذي خلقهم هو خالق السماوات والأرض ومن فيهما - سبحانه وتعالى علوا كبيرا - . فالقسمُ الصحيح من الأقسام حُذِف في الآية, لدلالة المقام عليه, فدل التقسيمُ والسبر المذكوران على أنَّ لهم خالقًا هو الذي خلقهم وهو الذي يستحق عليهم أن يعبدوه وحده, فكونُهم خَلَقهم خالقٌ تصديقٌ, وكان التقسيمُ جزءَ الدليل عليه, ومن المعلوم أنَّ الحصر والتقسيم إن كانا قطعيين كان السبرُ والتقسيم دليلا قطعيا, كالآية التي مَثَّلْنا بها, فدلالتُها على أنه – تعالى – هو الخالقُ المستحق للعبادة وحده قطعيةٌ, لأنَّ الحصر والإبطال فيها قطعيان)[2327].

قال ابن القيم: (فإن قيل: فما موقع قوله {أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ} من هذه الحجة؟ قيل: أحسن موقع, فإنه بين بالقسمين الأولين أن لهم خالقا وفاطرا وأنهم مخلوقون, وبين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وُجدوا وخُلقوا فهم عاجزون غيرُ خالِقين, فإنهم لم يَخْلُقوا نفوسَهم ولم يَخلقوا السموات والأرض, وأنَّ الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا ربَّ سواه هو الذي خلقهم وخلق السموات والأرض, فهو المتفرد بخلق المَسْكَن والساكن بخلق العالَم العلوي والسفلي وما فيه)[2328].

قال ابن تيمية: (ومن العجب أنَّ أهلَ الكلام يَزعُمون أنَّ أهلَ الحديث والسنة أهلُ تقليدٍ ليسوا أهلَ نظرٍ واستدلال, وأنهم يُنكرون حجة العقل, وربما حكى إنكار النظر عن بعض أئمة السنة, وهذا مما ينكرونه عليهم, فيقال لهم: ليس هذا بحق, فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن, هذا أصلٌ متفق عليه بينهم, والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكُّر والتدبُّرِ في غير آية, ولا يُعرَف عن أحدٍ من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك, بل كلُّهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك, ولكن وقع **اشتراكٌ** في لفظ "النظر" و"الاستدلال" ولفظ "الكلام", فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطلِ نظرهم وكلامهم واستدلالهم, فاعتقدوا أنَّ إنكارَ هذا مستلزمٌ لإنكار جنسِ النظر والاستدلال)[2329].

(2327) السابق (ص 167 - 168)

(2328) الصواعق المرسلة 494/2 , وما قرر به ابنُ القيم هذه الجملةَ أرجحُ مما عند الطوفي في "الإشارات الإلهية" 287/3 - 288 , وابن عاشور في "التحرير والتنوير" 69/27 , والله تعالى أعلم وأحكم.

(2329) نقض المنطق (ص 47)

وقال أيضا: (إنَّ أحمدَ لم يَنْهَ عن نظرٍ في دليلٍ عقلي صحيحٍ يُفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروفٌ في كُتُبه وعند أصحابه. ولكنَّ أحمدَ ذَمَّ من الكلام البدعي ما ذمه سائرُ الأمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغيره علم. واستدل أحمدُ بقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}. وأحمدُ أشهرُ وأكثرُ كلاما في أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة، لأنه ابتلي بمخالفي السنة، فاحتاج إلى ذلك. والموجودُ في كلامه، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة، لم يوجد مثلُه في كلام سائر الأئمة)[2330].

ولهذا قال ابن السمعاني: (نحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد الخاطر، وإنما المنكَر إيجابُ التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اقتعدوه وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يَعرِفِ الله تعالى, ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع)[2331].

وقال الخطابي: (إنا لا نُنكِرُ أدلةَ العقول والتوصلَ بها إلى المعارف, ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلُّقِها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع, ونَرْغَبُ عنها إلى ما هو أوضحُ بيانا وأصحُّ برهانا, وإنما هو الشيءُ أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه. وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يُثبتون النبوات, ولا يرون لها حقيقة, فكان أقوى شيءٍ عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء, فأما مُثبتوا النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك, وكفاهم كلفةَ المؤنةِ في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يُؤمَن العنتُ على راكبها والانقطاعُ على سالكها)[2332].

(2330) درء تعارض العقل والنقل 153/7 - 154

(2331) البحر المحيط للزركشي 327/8 , وإرشاد الفحول للشوكاني 243/2

(2332) الغنية عن الكلام وأهله (ص 10 - 11)

وقد صرح صاحب "رسالة أهل الثغر" بأن دلالة الأعراض (اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهلِ البدع المنحرفين عن الرسل - عليهم السلام -)، هذه عبارته[2333].

وقال ابن العربي في "سراج المريدين" : (نشأت المبتدعة من القدرية وأترابهم، فتكلموا بألفاظ الأوائل من عرض وجوهر وحامل ومحمول، وخاضوا في أن العرض يتعدد، وأن الجوهر الفرد لا يتعدد، وركَّبوا عليه أدلةَ التوحيد، وهذا وإن كان يُفضي إلى تحقيق[2334]، ولكنه خروجٌ عن سيرة السلف، ويَصلُح للغلبة في الجدال، وإلا فقد أغنى الله في كتابه بما وضع من أدلته، و"ليس منا من لم يَتغنَّ بالقرآن"[2335]. ولو لم يُمَكِّنوا أنفسَهم من هذه الألفاظ معهم ولا انقادوا في ترددادها في النظر إليهم، لكانوا قد سَدُّوا من البدعة بابا، وطمسوا وجها، فإنَّ المداخلة لهم، فيها إطالةُ النفس، وما حلت عقدة الحبس)[2336].

وقال نوح الجامع: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناسُ من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالاتُ الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكلَّ محدثةٍ فإنها بدعة[2337].

(2333) رسالة أهل الثغر (ص 105 - 106)

(2334) قلت: بل سترى تصريح نحارير المتكلمين بما أفضى إليه نظرُهم في تلك المسالك. (ز)

(2335) الحديث رواه البخاري، وقد قال في صحيحه: (باب من لم يتغن بالقرآن وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ})، قال الحافظ: (أشار بهذه الآية إلى ترجيح تفسير بن عيينة يتغنى يستغني). فتح الباري 68/9 ، وانظر فيه أيضا: 69/9 - 72 .

قلت: وقد قال تعالى: {حم * تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ **فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ**}.

قال ابن كثير في "تفسيره" 265/7 : (يقول تعالى: هذه آيات الله -يعني القرآن بما فيه من الحجج والبينات- {نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ} أي: متضمنة الحق من الحق، فإذا كانوا لا يؤمنون بها ولا ينقادون لها، فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون؟!).

وقال ابن عاشور في "تفسيره" 330/25 : (والمراد بالحديث: الكلام، يعني القرآن كقوله: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ} وكما وقع إضافة حديث إلى ضمير القرآن في قوله في الأعراف: {فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} وفي آخر المرسلات: {فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ}. وعطف "وآياته" على "حديث" لأن المراد بها الآيات غير القرآن من دلائل السموات والأرض مما تقدم في قوله: {إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ}). (ز)

(2336) هامش "قانون التأويل" لابن العربي (ص 501)

(2337) ذم الكلام للهروي 206/5 - 207 ، وصون المنطق والكلام للسيوطي (ص 99 - 100)

وسئل أبو العباس بن سريج[2338]: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله"، وتوحيدُ أهل الباطل الخوضُ في الأعراض والأجسام، وإنما بُعث النبي ﷺ بإنكار ذلك[2339].

وقال ابن الجوزي: (فإن قيل: فلا بد من اعتقاد، قلنا: طريق السلف أوضح محجة، لأنَّا ما نقوله تقليدا بل بالدليل، ولكنا لم نَستفِدْه عن جوهرٍ وعرض وجزءٍ لا يتجزأ، بل بأدلة النقل مع مساعدة العقل من غير بحثٍ عما لا يُحتاج إليه)[2340].

وقال أيضا: (اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ الله عز وجل ورسولَه ﷺ قنِعا من الخلق بالإيمان بالجمل، ولم يكلفا معرفة التفاصيل، إما لأن الاطلاع على التفاصيل يخبط العقائد، وإما لأنَّ قوى البشر تعجز عن مطالعة ذلك، فأولُ ما جاء به الرسولُ ﷺ إثباتُ الخالق ونزل عليه القرآن بالدليل على وجود الخالق بالنظر في صنعه فقال تعالى: {أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا}، وقال تعالى: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ}، وما زال يستدل على وجوده بمخلوقاته وعلى قدرته بمصنوعاته، ثم أثبت نبوة نبيه بمعجزاته، وكان من أعظمها القرآن الذي جاء به، فعجز الخلائق عن مثله، واكتفى بهذه الأدلة جماعةٌ من الصحابة، ومضى على ذلك القرنُ الأول، والمشربُ صافٍ لم يتكدر، وعَلِم الله عز وجل ما سيكون من البدع، فبالغ في إثبات الأدلة وملأ بها القرآن)[2341].

(2338) قال ابن خلكان: (أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، الفقيه الشافعي؛ قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في حقه في كتاب الطبقات: كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين، وكان يقال له: الباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الإمام الشافعي، حتى على المزني، وإن فهرست كتبه كانت تشتمل على أربعمائة مصنف، وقام بنصرة مذهب الشافعي ورد على المخالفين، وفرع على كتب محمد بن الحسن الحنفي. وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني يقول: نحن نجري مع أبي العباس في ظواهر الفقه دون دقائقه، وأخذ الفقه عن أبي القاسم الأنماطي، وعنه أخذ فقهاء الإسلام، ومنه انتشر مذهب الشافعي في أكثر الآفاق. وكان يناظر أبا بكر محمد بن داود الظاهري، وحكي أنه قال له يوما: أنت تقول بالظاهر، {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}، فمن يعمل نصف مثقال؟ فسكت محمد طويلا، فقال له أبو العباس: لم لا تجيب؟ فقال: أبلعني ريقي، فقال له أبو العباس: أبلعتك دجلة. قال ابن خلكان: وتوفي لخمس بقين من جمادى الأولى سنة ست وثلثمائة، وقيل: يوم الاثنين الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول ببغداد، ودفن في حجرته بسويقة غالب بالجانب الغربي بالقرب من محلة الكرخ، وعمره سبع وخمسون سنة وستة أشهر، رحمه الله تعالى). وفيات الأعيان 66/1 - 67 , وانظر: البحر المحيط للزركشي 49/7 - 50 .

(2339) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 118)

(2340) صيد الخاطر (ص 285)

(2341) السابق (ص 196)



وقال ابن القيم: ("ذِكْرُ قولِ الإمام فخر الدين الرازي في آخر كتابه وهو كتابُ أقسام اللذات", الذي صنفه في آخر عمره, وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات وبين أنها ثلاثة أقسام كالأكل والشرب والنكاح واللباس, واللذة الخيالية الوهمية كلذة الرياسة والأمر والنهي والترفع ونحوها, واللذة العقلية كلذة العلوم والمعارف, وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام إلى أن قال (الرازي) : ... واعلم أن بعد التوغل في هذه المضائق والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق رأيتُ الأصوبَ الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم, وهو ترك التعمُّق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين, ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل, فاقرأ في التنزيه قوله تعالى: {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ}, وقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}, وقوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}, واقرأ في الإثبات قوله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}, وقوله تعالى: {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ}, وقوله تعالى: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}, وقوله تعالى: {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ}, وفي تنزيهه عما لا ينبغي قوله: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} الآية, وعلى هذا القانون فقس, وختم الكتاب)(2342).

ولهذا فإنه في "المطالب العالية" لما تكلم في الأدلة على وجود الله قال بإثر ذلك: (ونختم هذه الفصولَ بخاتمةٍ عظيمة النفع، وهي أنَّ الدلائلَ التي ذكرها الحكماءُ والمتكلمون، وإن كانت كاملة قوية، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقربُ إلى الحق والصواب. وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة, ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبوابُ الشبهات وكَثُرت السؤالات، وأما الطريقُ الوارد في القرآن فحاصلُه راجعٌ إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب, و[مَن] جرب مثل تجربتي عَلِمَ أنَّ الحق ما ذكرته)(2343).

وقال في وصيته لما احتضر - وقد أوصى بها لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني - : (ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية, فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن, لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلالة لله، ويمنع عن التعمق في إيراد

(2342) اجتماع الجيوش الإسلامية 304/2 - 306

(2343) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان (ص 198)

المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأنَّ العقولَ البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية)[2344].

وقد قال صاحب "رسالة أهل الثغر" : (إنَّ الأعراض لا يصح الاستدلالُ بها إلا بعد رُتَبٍ كثيرةٍ يطول الخلافُ فيها، ويَدِقُّ الكلامُ عليها[2345]، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى, والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينقل منها فحكمه في الحدث حكمُها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك, حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأنَّ العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفا، وفي كل مرتبةٍ مما ذكرنا فِرَقٌ تخالف فيها، ويطول الكلامُ معهم عليها)[2346].

وقال الخطابي: (فأما الأعراض فإنَّ التعلُّقَ بها: إما أن يكون عسرا, وإما أن يكون تصحيحُ الدلالة من جهتها عسرا متعذرا, وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها, فمِن قائلٍ: لا عرض في الدنيا, نافٍ لوجود الأعراض أصلا, وقائلٍ: إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة, إلى غير ذلك من الاختلاف فيها, وأوردوا في نفيها شبها قوية, فالاستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه والانفكاك عنها)[2347].

وقال ابن تيمية: (وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل: من إثبات الأعراض . التي هي الصفات . أوَّلًا، أو إثبات بعضها كالأكوان . التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . وإثبات حدوثها ثانيا بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل، ثم إثبات

(2344) تاريخ الإسلام للذهبي 221/43 , ثم قال الذهبي: (سمعت وصيته كلَّها من الكمال عمر بن إلياس بن يونس المراغي أخبرنا التقي يوسف بن أبي بكر النسائي بمصر أخبرنا الكمال محمود بن عمر الرازي قال: سمعت الإمام فخر الدين يوصي تلميذه إبراهيم بن أبي بكر فذكرها).

(2345) قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين للسنوسي (ص 236) : (واعلم أن برهان حدوث الأجرام القائل: (العالم ملازم للأعراض الحادثة, وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث) إنما يتم بعد إثبات أمور أربعة: إثبات أمر زائد على الأجرام, وحدوث ذلك الزائد, وملازمة الأجرام لذلك الزائد, وإثبات استحالة حوادث لا أول لها, والأمر الثاني وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة: إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه, وإبطال انتقاله, وإبطال كمونه وظهوره, وإثبات استحالة عدم القديم, فجملة الأمور المحتاج لها سبعة) اهـ.

(2346) رسالة أهل الثغر (ص 106 - 107)

(2347) الغنية عن الكلام وأهله (ص 16 - 17)

امتناع خلو الجسم ثالثا: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا. وهو مبني على مقدمتين: إحداهما: أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات. والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات . التي هي الأعراض . لا تكون إلا محدثة، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، ومالا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا تتناهى.

فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أنَّ محمدا ﷺ لم يَدْعُ الناسَ بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا قد اعترف حُذَّاقُ أهل الكلام . كالأشعري وغيره . بأنها ليست طريقةَ الرسل وأتباعهم، ولا سلفِ الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيلٌ وتقسيم يمنع ثبوتَ المدعى بها مطلقا، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحدُ الأمرين لازمٌ له: إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حالُ طوائفَ منهم، وإما أن يلتزم لأجلها لوازمَ معلومةَ الفساد في الشرع والعقل)[2348].

وقال ابن الوزير: (إنَّ خوضَ جميع المتكلمين في عقائدهم الخلافية بين الفرق الإسلامية يتوقف دائما أو غالبا على الخوض في مقدماتٍ لتلك العقائد, وجميعُ تلك المقدمات مختلَفٌ فيها أشدَّ الاختلاف بين أذكياء العالَم وفحولِ علم المعقولات من علماء الإسلام, دَعْ عنك غيرَهم[2349], ومِن شَرْط المقدمات أن تكون أجلى وأن لا تكون بالشك والاختلاف أولى, فليَنْظُر بإنصافٍ[2350] مَن كان من أهل النظر من علماء الكلام في تلك القواعد الدقيقة والمباحث العميقة والمعارضات الشديدة والمناقشات اللطيفة في أحكام القِدَم ومتى يصح من الله تعالى إيجادُ الحوادث, وما لَزِمَ كلَّ خائضٍ في ذلك حتى التزم بعضُ شيوخ الكلام نفيَ القدرة على تقديم الخلق عن وقته وبعضُهم أن الحوادث لا نهاية لها في الابتداء كما لا نهاية لها في الانتهاء وقال جمهورهم إنه قادر في القدم ولا يصح منه الفعل فيه مع قدرته, وكذلك اختلافُهم فيما

(2348) درء تعارض العقل والنقل 38/1 - 39

(2349) وهي كما قال في موضع آخر: (دقائق يستحيل اتفاق الأذكياء عليها بالعادات المستمرة, فإنها استمرت العوائد على اختلاف العقلاء متى خاضوا في نحو ذلك حتى الطائفة الواحدة). إيثار الحق على الخلق (ص 104)

(2350) قال الشوكاني: (الإنصافُ عقبة كئود, لا يجوزها إلا من فتح الله له أبوابَ الحق وسَهَّل عليه الدخولَ منها). السيل الجرار (ص 742)

تعلق به العلمُ في القدم وفي أحكام الوجود والموجود وهل هما شيء واحد على التحقيق أو بينهما فرق دقيق وفي دعوى أبي هاشم وأصحابه أن الثبوت غير الوجود حتى جمعوا بين الثبوت والعدم دون الوجود والعدم وقضوا بأن الله تعالى لا يدخل في قدرته سبحانه أن يكون هو المثبت للأشياء الثابتة في العدم مع قضائهم بثبوت جميع الأشياء في العدم بغير مؤثر وإنما تفسير خلق الله للأشياء عندهم أن يكسبها بعد ثبوتها صفة الوجود مع مخالفة جمهور العقلاء لهم في ذلك وفي أدلتهم عليه كما أوضحه صاحبُهم أبو الحسين وأصحابه, وأوضحوا أيضا مخالفتهم في إثبات الأكوان والاستدلال بها, إلى أمثالٍ لذلك كثيرةٍ مما اشتملت عليه "التذكرة" لابن متويه و"الملخص" للرازي وشرحه و"الصحائف الإلهية" لبعض الحنفية ونحوها من جوامع هذا الفن, فعلى قدر ما في تلك القواعد من الشكوك والاحتمالات تَعْرِف ضعفَ ما تفرع عنها.

ولعل كثيرا من النُّظار المتأخرين يعترف بأنها محاراتٌ ومجاهلُ لا هدايةَ للعقول فيها إلى اليقين ثم يعتقد أنَّ عقائدَه المبنيةَ عليها صحيحةٌ قطعية, وهذه غفلةٌ عظيمة, فإنَّ الفرع لا يكون أقوى من الأصل, لا في علوم السمع ولا في علوم العقل)[2351].

وقد عاب عليهم هذا ابنُ رشد في "مناهج الأدلة" حيث قال: (وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طريقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه اللهُ عليها, ودعا الناسَ إلى الإيمان به مِن قِبَلِها. وذلك أنَّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث, وانبنى عندهم حدوثُ العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ, وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث, والأجسام محدثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ, وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد, طريقة معتاصة, تذهب على كثيرٍ من أهل الرياضة في صناعة الجدل, فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقةٌ غير برهانية ولا مُفضية بيقينٍ إلى وجود البارئ سبحانه)[2352].

وقال ابن تيمية: (وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو **مسألة الجوهر الفرد**, فإنهم ظنوا أنَّ القولَ بإثبات الصانع وبأنه خلق السموات والأرض وبأنه يقيم القيامة ويبعث الناس من القبور لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد, فجعلوه أصلا للإيمان بالله واليوم الآخر, أما جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي وذويه فيجعلون

(2351) إيثار الحق على الخلق (ص 15 - 16)

(2352) مناهج الأدلة (ص 135)

الإيمان بالله تعالى لا يحصل إلا بذلك, وكذلك الإيمان باليوم الآخر, إذ كانوا يقولون لا يعرف ذلك إلا بمعرفة حدوث العالم, ولا يعرف حدوثه إلا بطريقة الأعراض, وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلو منها, وهذا لم يمكنهم أن يثبتوه إلا بالأكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون, فعلى هذه الطريقة اعتمد أولوهم وآخروهم حتى القائلين بأن الجواهر لا تخلو عن كل جنس من أجناس الأعراض وعن جميع أضداده إن كان له أضداد وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين وإن قدر عرض لا جنس له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه إذا لم يمنع مانع من قبوله, فإن هذا أبلغُ الأقوال, وهو قولُ أصحاب الأشعري ومن وافقهم كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي الجويني وأبي الحسن الزاغوني وغيرهم, فإنه لم يمكنهم أن يثبتوا أنَّ الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان, ثم عند التحقيق لم يمكنهم أن يثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق, فإنَّ منهم من يقول الكونُ أمرٌ عدمي, ومنهم من يقول الكون الذي هو الحركة والسكون إنما يلزم إذا كان الجسم في مكان فأما إذا لم يكن في مكان فيجوز خلوه عن الحركة والسكون, كما يقوله طوائف كالذين قالوا ذلك من الكرامية, فآل الأمر بهذه الطريقة إلى الاجتماع والافتراق, وعلى ذلك اعتمد أبو المعالي وغيره من الأشعرية, وعلى ذلك اعتمد محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية, ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق, وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة, فصار الإقرار بالصانع مبنيًّا عند هؤلاء المتكلمين على إثبات الجوهر الفرد)[2353].

قال أبو الحسن الأشعري: (إنَّ أجسامَ العالَم متركبة من أجزاء غير متجزئة, على معنى أن كل جزء منها لا يصح أن يكون له نصفٌ أو ثلث أو ربع ولا يتوهم أن ينقسم أو يتبعض حتى يصير أقساما وأبعاضا وأجزاء)[2354].

وقال الجرجاني: (الجزء الذي لا يتجزأ جوهرٌ ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الوهم أو الغرض العقلي, وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين)[2355].

(2353) بيان تلبيس الجهمية 2/243 - 245

(2354) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (ص 211)

(2355) التعريفات (ص 75)

وقال الأشعري: (من خالف في ذلك ممن يدعي التوحيدَ فقد ساوى الملحدةَ في نفيه التناهي عن الأجزاء)[2356].

وقال السعد في "شرح العقائد" : (في إثبات الجوهر الفرد نجاةٌ من كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم)[2357].

وقال صاحب "دستور العلماء" : (إنما ذهب المتكلمون إلى إثبات الجوهر الفرد وتركيب الجسم منه ونفي الهيولى لئلا يلزم قِدَمُ العالَم)[2358].

وقال الشيخ إبراهيم الباجوري: (يترتب على الخلاف في ثبوته وعدمه القولُ بحدوث العالم وقدمه)[2359]، وإن كان الشيخ أحمد الصاوي لم يجزم بهذا الترتب حيث قال: (إذا لم يثبت حدوث الجوهر الفرد **فلربما** تُوُصِّل بذلك إلى القول بقدم العالم)[2360].

ومع هذا فالفخر الرازي توقف في إثباته، قال السعد في "شرح العقائد" : (مال الإمامُ الرازي في هذه المسألة إلى التوقُّف)[2361].

وسبب ذلك وُعُورة مسلك تقرير هذه المسألة، ولهذا قال في "المطالب العالية" : (وقد حارت العقول في أن الجسم هل هو مركَّبٌ من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابلٌ للقسمة إلى غير نهاية؟ ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، عَلِمَ أنه لا حاصلَ عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق)[2362].

وقال ابن تيمية: (ثم هؤلاء الذين ادعوا توقُّفَ الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شَكُّوا فيه، وقد توقفوا في آخر عمرهم، كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري، وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني، وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبد الله الرازي فإنه في كتابه بعد أن بيَّن توقُّفَ المعاد على ثبوته وذكر ذلك غيرَ مرة في أثناء مناظرته للفلاسفة قال في المسألة بعينها لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد فقال: وأما المعارضات التي ذكروها فاعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب

(2356) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (ص 211)

(2357) شرح العقائد النسفية (ص 55)

(2358) دستور العلماء 270/1 , وانظر: حجة الله البالغة للدهلوي 35/1

(2359) تحفة المريد (ص463)

(2360) حاشية الصاوي على الجوهرة (ص416)

(2361) شرح العقائد النسفية (ص55)

(2362) المطالب العالية للفخر الرازي 44/1

تعارض الأدلة, فإن إمام الحرمين صرح في كتاب التلخيص في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول, وأبو الحسين البصري هو أحذق المعتزلة توقف فيها, ونحن أيضا نختار هذا التوقف)[2363].

على أن مسألة الجوهر الفرد معدودة من صميم الفلسفة اليونانية[2364].

ولهذا قال الشيخ محمد رشيد رضا بعد نقله كلامَ شيخِه محمد عبده في الجوهر الفرد: (والموضوعُ كلُّه من نظريات الفلسفة القديمة الباطلة)[2365].

مِن قسم الطبيعي منها, كما قال ابن تيمية: (مسألةٌ من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية)[2366].

(2363) بيان تلبيس الجهمية 2/251 - 253

(2364) ضحى الإسلام لأحمد أمين 3/8 - 9

(2365) رسالة التوحيد لمحمد عبده (ص 33)

(2366) بيان تلبيس الجهمية 2/251

وكان أول من خاض فيها بالإثبات من المتكلمين هو رأسُ المعتزلة وإمامُهم أبو الهذيل العَلَّاف[(2367)]، ثم راجت عند سائر المعتزلة (ما عدا النَّظَّام[(2368)]) والأشاعرة[(2369)].

قال ابن تيمية: (ومن المعلوم أنَّ هذا إنما قاله أبو الهذيل العلاف ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة والذين أخذوا ذلك عنهم)[(2370)].

وقال ابن خلدون: (وكثر أتباعُ الشيخِ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقتَه مِن بعدِه تلاميذُه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات **الجوهر الفرد** والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه

(2367) قال الشهرستاني: (كان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر)، وقال فيه أيضا: (شيخ المتعزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها). [الملل والنحل 29/1 و49]، وقال الصفدي: (كان من أجلاد القوم، رأسا في الاعتزال، ومن المعتزلة فرقة ينسبون إليه يعرفونه بالهذيلية، يقولون بمقالاته). [الوافي 107/5] قال الذهبي: (وطال عمر أبي الهذيل، وجاوز التسعين، وانقلع في سنة سبع وعشرين ومائتين). [سير أعلام النبلاء 543/10] قال الصفدي: (حكي عنه أنه لقي صالح ابن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: لا أرى لجزعك عليه وجها إذ كان الإنسان عندك كالزرع، فقال صالح: يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال: وما كتاب الشكوك، قال: كتاب وضعته مَن قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه كان، فقال له أبو الهذيل: فشك أنت في موته واعمل على أنه لم يمت وشك في قراءته الكتاب واعمل على أنه قرأه وإن لم يكن قرأه، فأخجله، وقيل: إنما قال ذلك ابن أخته إبراهيم النظام، وهو الصحيح). [الوافي بالوفيات 108/5]

(2368) ذكر المقريزي في "الخطط" 171/4 من المسائل التي انفرد بها النظام كونه (أنكر الجوهر الفرد). وقال الشهرستاني في "الملل والنحل" 55/1 : (وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ). وقال عبد القاهر البغدادي في "الفرق بين الفرق" (ص 316) : (وأجمعوا على أن كلَّ جوهرٍ جزءٌ لا يتجزأ، وأكفروا النظام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كلِّ جزءٍ إلى أجزاء بلا نهاية).

(2369) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار 471/1 - 475 ، ونظرية الجوهر الفرد الكلامية لخالد الدردفوفي (ص 10 - 11)

(2370) بيان تلبيس الجهمية 253/2 . قال ابن تيمية: (وقد نفى الجوهرَ الفرد من أئمة المتكلمين مَن ليسوا دون من أثبته، بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك، فنفاه حسين النجار وأصحابه كأبي عيسى برغوث ونحوه، وضرار بن عمرو وأصحابه كحفص الفرد ونحوه، ونفاه أيضا هشام بن الحكم وأتباعه وهو المقابل لأبي الهذيل فإنهما متقابلان في النفي والإثبات، ونفته الكلابية أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وذووه، ونفاه أيضا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر، ونفاه ابن الراوندي، وليس نفي هؤلاء موافَقة منهم لا للفلاسفة ولا للنظام، بل قولُ النظام ظاهرُ الفساد، وكذلك قول الفلاسفة أيضا، وأكثر هؤلاء الذين ذكرناهم من النجارية والضرارية والكلابية والكرامية وغيرهم لايقولون في ذلك بقول النظام ولا الفلاسفة، ولايقولون بإثباته). السابق 254/2 - 258

أدلتهم, **وجعل هذه القواعدَ تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادِها**, لتوقُّفِ تلك الأدلة عليها)[2371].

على أن ابن رشد الجد قد قال في جواب له: (وما ذكرتَه فيه عن الطائفة المائلة إلى أهل الكلام بعلم الأصول على مذهب الأشعرية من أنه لا يكمل الإيمان إلا به, ولا يصح الإسلام إلا باستكماله ومطالعته, لا يقوله أحدٌ من أئمتهم, ولا يتأوله عليهم إلا جاهلٌ غبي)[2372].

وذكر التقي السبكي أنه لم يقل أحدٌ من علماء الإسلام إن الإيمان متوقف على ذلك ولا يكفي فيه الجزمُ إلا أبو هاشم من المعتزلة[2373], نقله عنه ولده تاج الدين السبكي في "شرح مختصر ابن الحاجب"[2374].

ولهذا قال الشيخ أحمد زروق في "شرح المقدمة القرطبية" : (قال الشيخ الإمام العالم الرباني أبو محمد بن أبي جمرة ﷺ: نقل الباجي عن شيخه السمناني أن القول بأن أول الواجبات النظرُ والاستدلال مسألةٌ من الاعتزال بقيت في المذهب على من اعتقدها, وعنده أن أول الواجبات الإيمانُ الجازم, واستدل له بحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله", وبغير ذلك, وهو مذهب الإمام الغزالي وغيره, ولهم في ذلك منزع يطول ذكره فانظره)[2375].

وقد قرر ابن رشد (الجد) في أجوبته وغيرُه أنه لا يشترط في حصول المعرفة أن تكون على طريقة المتكلمين, قال: ولا يَعتقِدُ هذا إلا جاهل, قال الشيخ أحمد زروق: يعني لأن ذلك أمرٌ حادِث لم يكن في الصدر الأول[2376].

(2371) المقدمة (ص 589)

(2372) فتاوى ابن رشد 967/2 - 968

(2373) قال الذهبي: (أبو هاشم الجُبَّائي عبد السلام ابن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، المعتزلي، من كبار الأذكياء. أخذ عن والده. وله: كتاب (الجامع الكبير)، وكتاب (العرض)، وكتاب (المسائل العسكرية)، وأشياء. توفي: سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة، وله عدة تلامذة). [سير أعلام النبلاء 63/15 - 64] قال ابن خلكان: (والجبائي: بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة، هذه النسبة إلى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء، هكذا قاله السمعاني في كتاب "الأنساب"، وقال ياقوت الحموي في كتابه "المشترك" : إنها كورة وبلدة ذات قرى وعمارات من نواحي خوزستان، والله أعلم). [وفيات الأعيان 183/3 - 184]

(2374) رفع الحاجب 585/4

(2375) شرح المقدمة القرطبية (ص 103) , وقال الحافظ في "الفتح" 71/1 : (وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني وهو من كبار الاشاعرة أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب والله المستعان). وانظر: فتح الباري أيضا 349/13 .

(2376) شرح المقدمة القرطبية (ص 102)

قال ابن تيمية: (القول بأن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة قولٌ لا يُعرَف عن أحدٍ من أئمة المسلمين, لا من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين)[2377].

قلت: لا لفظا ولا معنى كما تقدم عن الغزالي وابن تيمية.

وبهذا علم فسادُ قولٍ من جعل هذا الطريق مقدمة للاعتقاد والإيمان, على ما فيه من الدقة والغموض الذي جر خلافا واسعا.

ولهذا قال ابن تيمية: (ولا يحتاج في إثبات شيءٍ مما جاءت به الرسلُ إلى طرقٍ باطلة مثل هذه الطرق, وإن كان الذين دخلوا فيها أعلمَ وأعقلَ من المتفلسفة المخالفين وأقربَ إلى صريح المعقول وصحيح المنقول, لكن بسبب ما غَلِطوا فيه من السمعيات والعقليات شاركهم في بعضِ الغلط في ذلك أهلُ الباطل من المتفلسفة وغيرهم, وضَمُّوا إليه أمورا أخرى أبعدَ عن العقل والشرع منه, وصاروا يحتجون على أولئك المتكلمين الذين هم أولى بالشرع والعقل منهم ببطلان ما خالفوهم فيه وخالفوا فيه الحق, وصاروا يجعلون ذلك حجة على مخالَفة الحق مقدِّرين أنه لا حقَّ عند الرسل وأتباعهم إلا ما يقوله هؤلاء المتكلمون, وصاروا بمنزلة من جاور بعضَ جُهَّال المسلمين وفساقهم من المشركين وأهل الكتاب فصار يورد بعضَ ما أولئك فيه من الجهل والظلم ويجعل ذلك حجة على بطلان دين المسلمين مقدِّرا أن دين المسلمين هو ما أولئك عليه مع كونه هو أجهل وأظلم منهم)[2378].

قال ابن الوزير: (ثم إن المتكلمين كثيرا ما يقفون المعارفَ الجليلة الواضحة على أدلةٍ دقيقة خفية, فيتولد من ذلك مفاسد, منها إيجابُ ما لا يجب من الاستدلال وتكلُّفه وتكليفه المسلمين, ومنها تكفيرُ من لا يعرف ذلك أو تأثيمُه ومعاداته, ومع ذلك تحريمه يؤدي إلى حرام آخر وهو التفرق الذي نص القرآن الكريم على النهي عنه, ومنها تمكين أعداء الإسلام من التشكيك على المسلمين فيه وفي أمثاله, ومنها الابتداع وتوسيع دائرته, وما أحسن قول أمير المؤمنين علي عليه السلام في مثل ذلك: "العلم نكتة يسيرة كثرها أهلُ الجهل"[2379].

قال: واعلم أن كثرة التعنُّت في النظر تؤدي إلى طلب تحصيل الحاصل والتشكيك فيه,

---

(2377) منهاج السنة النبوية 139/2

(2378) منهاج السنة النبوية 213/1 - 214

(2379) قال الغزالي: (إن التحدي بالعلوم غريزة في الطبع, لا يَصبِر عنها الجهال, ولأجله كثُرَ الخلافُ بين الناس, ولو سكت مَن لا يدري لقَلَّ الخلاف بين الناس). فيصل التفرقة (ص 74)

وقد جرَّبْنا ذلك وتأثيرَه في الموسوسين في الطهارة وفي النية وأمثالهما من الأمور الضرورية, فإذا صح مرضُ العقول في الضروريات بسبب التعنت والغلو في تحصيل الحاصل, فكيف إذا وقع هذا السبب في محارات العقول ودقائق الكلام وتوهُّم المبتلي بالوسوسة أنه لا طريق له إلى معرفة الله تعالى إلا تلك الدقائق الخفية والقواعد المختلَف فيها بين أذكياء البرية, ومن أمارة عدم اليقين فيها استمرارُ الخلاف بعد طول البحث من الأذكياء من أهل الإنصاف ومن علماء أهل الإسلام, ولا تحسبن أن العلة في ذلك دقتها, بل العلة عدم الطريق إلى معرفتها, يوضح هذا أنَّ علم الحساب والفلك وتسيير الشمس والقمر ومعرفة أوقات الكسوفيين من أدق العلوم, ومع دقته فإنَّ غالبه صحيح متفق عليه بين العارفين له, وما كان منه خفيا ظنيا فهو معروف بذلك بين أهله, وعكس ذلك علم أحكام النجوم في حدوث الحوادث فإن غالبه باطل, لأنها لم تصح منه المقدمات, فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لا على دقتها, ولذلك لا يختلف أهلُ الحساب الدقيق في الفرائض وقسمة المواريث في المناسخات ونحوها مع دقته, ولذلك لا تختلف علماء العربية والمعاني والبيان في كل دقيق بل يتفقون حيث تكون المقدمات صحيحة وإن دقت, ولا يختلفون إلا حيث تكون المقدمات ظنية, بل المتكلمون في الحقيقة كذلك لكنهم إنما يتفقون في أمورٍ يُستغنى في معرفتها عن علم الكلام, ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع في مواضع الظنون, وتركيبِ التعادي والتأثيم والتكفير على تلك الدعاوى, إلا أفرادا من أئمتهم وأذكيائهم توغلوا حتى فهموا أنهم انتهوا إلى محاراتٍ, منتهى العقولِ فيها الميلُ إلى أماراتٍ ظنية, فرجعوا إلى التسليم وترك التكفير[2380] كما سيأتي بيانُ

(2380) قال ابن تيمية: (إن الكفر والفسق أحكامٌ شرعية، ليس ذلك من الأحكام التي يستقل بها العقل, فالكافر من جعله الله ورسوله كافرا، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقا، كما أن المؤمن والمسلم من جعله الله ورسوله مؤمنا ومسلما، والعدل من جعله الله ورسوله عدلا، والمعصوم الدم من جعله الله ورسوله معصوم الدم، والسعيد في الآخرة من أخبر الله ورسوله عنه أنه سعيد في الآخرة، والشقي فيها من أخبر الله ورسوله عنه أنه شقي فيها، والواجب من الصلاة والصيام والصدقة والحج ما أوجبه الله ورسوله، والمستحقون لميراث الميت من جعلهم الله ورسوله وارثين، والذي يُقتل حدا أو قصاصا من جعله الله ورسوله مباحَ الدم بذلك، والمستحق للفيء والخمس من جعله الله ورسوله مستحقا لذلك، والمستحق للموالاة والمعاداة من جعله الله ورسوله مستحقا للموالاة والمعاداة, والحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله، والدين ما شرعه الله ورسوله. فهذه المسائل كلها ثابتة بالشرع. وأما الأمور التي يستقل بها العقل فمثل الأمور الطبيعية، مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني، فإن مثل هذا يعلم بالتجربة والقياس وتقليد الأطباء الذين علموا ذلك بقياس أو تجربة, وكذلك مسائل الحساب والهندسة ونحو ذلك، هذا مما يعلم بالعقل. وكذلك مسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام أو اختلافها، وجواز بقاء الأعراض وامتناع بقائها; فهذه ونحوها تعلم بالعقل.



ذلك عنهم ونصوصهم فيه)[2381].

(المقصود من علم الكلام)

ثم إننا بالوقوف على المقصود من علم الكلام يتأكد عندنا ما تقرر من عدم توقف صحة العقائد عليه, فيكون من باب أولى أن لا تتوقف عليه سائرُ علوم الشريعة.

وإذا كان كذلك فكون الرجل مؤمنا وكافرا وعدلا وفاسقا هو من المسائل الشرعية لا من المسائل العقلية، فكيف يكون مَن خالف ما جاء به الرسول ليس كافرا، ومن خالف ما ادعى غيرُه أنه معلومٌ بعقله كافرا؟ وهل يكفر أحدٌ بالخطأ في مسائل الحساب والطب ودقيق الكلام؟

فإن قيل: هؤلاء لا يُكَفِّرون كلَّ من خالف مسألة عقلية، لكن يكفرون من خالف المسائل العقلية التي يُعلم بها صدقُ الرسول; فإن العلم بصدق الرسول مبنيٌّ عليها على مسائل معينة، فإذا أخطأ فيها لم يكن عالما بصدق الرسول, فيكون كافرا.

قيل: تصديق الرسول ليس مبنيا على مسائل معينة من مسائل النزاع، بل ما جعله أهلُ الكلام المحدَث أصلا للعلم بصدق الرسول، كقول من قال من المعتزلة والجهمية: إنه لا يعلم صدق الرسول إلا بأن يعلم أن العالم حادث، ولا يعلم ذلك إلا بأن يعلم أن الأجسام محدثة، ولا يعلم ذلك إلا بالعلم بأنها لا تنفك من الحوادث: إما الأعراض مطلقا، وإما الأكوان، وإما الحركات، ولا يعلم حدوثها حتى يعلم امتناع حوادث لا أول لها، ولا يعلم أنه صادق حتى يعلم أن الرب غني، ولا يعلم غناه حتى يعلم أنه ليس بجسم. ونحو ذلك من الأمور التي تزعم طائفة من أهل الكلام أنها أصول لتصديق الرسول لا يعلم صدقه بدونها، هي مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه لم يكن يجعل إيمانَ الناس موقوفا عليها، بل ولا دعا الناسَ إليها، ولا ذُكرت في كتاب ولا سنة، ولا ذكرها أحدٌ من الصحابة، لكن الأصول التي بها يُعلم صدقُ الرسول مذكورة في القرآن، وهي غير هذه، كما قد بين في غير هذا الموضع.

وهؤلاء الذين ابتدعوا أصولا زعموا أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بها، وأن معرفتها شرط في الإيمان، أو واجبة على الأعيان, هم من أهل البدع عند السلف والأئمة، وجمهور العلماء يعلمون أنَّ أصولَهم بدعةٌ في الشريعة. لكن كثيرا من الناس يظن أنها صحيحة في العقل، وأما الحذاق من الأئمة ومن اتبعهم فيعلمون أنها باطلة في العقل، مبتدعة في الشرع، وأنها تناقض ما جاء به الرسول.

وحينئذ فإن كان الخطأ في المسائل العقلية التي يقال إنها أصول الدين، كفرا، فهؤلاء السالكون هذه الطرق الباطلة في العقل المبتدعة في الشرع هم الكفار لا من خالفهم، وإن لم يكن الخطأ فيها كفرا، فلا يكفر من خالفهم فيها, فثبت أنه ليس كافرا في حكم الله ورسوله على التقديرين.

ولكن من شأن أهل البدع أنهم يبتدعون أقوالا يجعلونها واجبة في الدين، بل يجعلونها من الإيمان الذي لا بد منه ويكفرون من خالفهم فيها، ويستحلون دمه كفعل الخوارج والجهمية والرافضة والمعتزلة وغيرهم. وأهل السنة لا يبتدعون قولا ولا يكفرون من اجتهد فأخطأ، وإن كان مخالفا لهم مكفرا لهم مستحلا لدمائهم، كما لم تكفر الصحابة الخوارج، مع تكفيرهم لعثمان وعلي ومن والاهما، واستحلالهم لدماء المسلمين المخالفين لهم) اهـ. منهاج السنة النبوية 5/92 - 95

(2381) إيثار الحق على الخلق (ص 16 - 18)



فاعلم أن علم الكلام لم يُوضَع ابتداءً لاستحصال المطالبِ الإلهية, وإنما وضع لبيان فساد حجج الفلاسفة والمبتدعة التي يزعمونها مستلزمةً خلافَ ما تقرر في الكتاب والسنة من العقائد, وهذا ظاهرٌ لمن تأمل تعريفَ علم الكلام الذي أسلفنا ذكرَه.

قال في "دستور العلماء" : (واعلم أنَّ أكابر المتكلمين لم يُثبتوا ولم يصححوا عقائدَ بالدلائلِ الكلامية, إذ ليس الغرضُ من الكلام إلا إفحامَ الجاحد وإلزام المعاند, فمأخذُ أنوارِ عقائدِهم مشكاةُ النبوة لا غير)[2382].

وقال في "مفتاح السعادة" : (يُشترط في الكلام أن يكون القصدُ فيه تأييدَ الشرع بالعقل, وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة, ولو فات أحدُ هذين الشرطين لا يسمى كلاما أصلا)[2383].

ولهذا لما قال صاحب "المواقف" في تعريف الكلام: (علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج ودفع الشبه), قال الشريف الجرجاني: (اختار إثباتَ العقائد على تحصيلها إشعارا **بأنَّ ثمرة الكلام إثباتُها على الغير وأنَّ العقائدَ يجبُ أن تُؤخذ من الشرع ليُعتَدَّ بها** وإن كانت مما يستقل العقلُ فيه).

قال السيالكوتي: (قوله (وأن العقائد) الخ يريد أنه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج, لَتُوُهِّم منه أنَّ إيرادَ الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كافٍ في تحصيل العقائد, وليس كذلك, بل لا بد من الأخذ من الشرع, فأشار بذكر الإثبات إلى أن ثمرته الإثبات لا التحصيل)[2384].

قلت: وإن كان الإشعارُ فيه نوعُ خفاءٍ كما قرر السيالكوتي بعدُ, لكن بيان المقصود قد تم, وهو أن غاية الكلام إبطالُ شبه الخصوم ومعارضتُها.

ولهذا أخذ التهانوي تعريفَه للكلام من مجموع كلامي الإيجي والشريف فقال: (هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية **على الغير** بإيراد الحجج ودفع الشبه)[2385].

(2382) دستور العلماء 95/3

(2383) مفتاح السعادة 132/2

(2384) شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتي وحسن جلبي 36/1

(2385) كشاف اصطلاحات الفنون 29/1

قال ابن خلدون: (وبالجملة فموضوعُ علم الكلام عند أهلِه إنما هو العقائدُ الإيمانية, **بعد فرضِها صحيحةً من الشرع**, من حيث يمكن أن يُستدلَّ عليها بالأدلة العقلية, فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد)[2386].

وقال السفاريني: (مما ينبغي أن يُعلَم أنَّ القواعدَ الكلامية ما رُتبت هذا الترتيب، وبُوبت هذا التبويب, لتؤخذ منها الاعتقاداتُ الإسلامية والقواعد الدينية، بل المقصودُ منها ليس إلا دفعَ شُبَه الخصوم، ودحض نهج أهل البدع والضلال، فإنهم طعنوا في بعضٍ منها بأنه غيرُ معقول، فبيَّن علماءُ السنة بأنَّ زعمَهم على غايةٍ من الغلَط والذهول، فإنَّ الأنبياء تأتي بمحارات العقول لا بمحالها[2387]، ثم بيَّن لهم علماءُ السنة بالقواعد الكلامية معقوليةَ ما أنكروا، وزيَّفوا عليهم من بدعهم الفظيعة ونزعاتهم الشنيعة ما ابتكروا، وإنما أخذ أهلُ السنة الاعتقادات، واعتمدوا من المعتقدات، على ما جاءت به النصوصُ الصريحة، والأخبار الصحيحة، ودرج عليه سلفُ الأمة، ونهج إليه أعلامُ الأئمة مِن الرعيل الأول ومَن عليهم دون سواهم المعوَّل)[2388].

وقد قال الغزالي في "المنقذ من الضلال" : (وإنما مقصوده - يعني علم الكلام - حفظُ عقيدة أهل السنة، وحراستُها عن تشويش أهل البدعة)[2389].

وقال في "الإحياء" : (وأما الكلام فمقصوده حمايةُ المعتقدات التي نقلها أهلُ السنة من السلف الصالح لا غير)[2390].

ولقد جوَّد ابنُ خلدون الكلامَ في هذا, حيث عقد له فصلا في "المقدمة" , مَيَّزَ فيه بين الإلهياتِ عند الفلاسفة وعلم الكلام عند المتكلمين المسلمين, وهذا كلامُه: ("الفصل السابع والعشرون في علم الإلهيات" وهو علم ينظر في الوجود المطلَق, فأوَّلًا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك, ثم ينظر في مبادئ الموجودات, وأنها روحانيات, ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها, ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ.

(2386) مقدمة ابن خلدون (ص 590)

(2387) انظر: هامش (ج 1 ص 179) من كتابنا هذا. (ز)

(2388) لوامع الأنوار البهية 71/1

(2389) المنقذ من الضلال (ص 118)

(2390) إحياء علوم الدين 40/1

وهو عندهم عِلْمٌ شريف يزعُمون أنه يُوقِفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عينُ السعادة في زعمهم. وسيأتي الردُّ عليهم بعدُ. وهو تالٍ للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علمَ ما وراء الطبيعة. وكُتُبُ المُعَلِّمِ الأول فيه موجودةٌ بين أيدي الناس، ولخَّصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصه ابن رشد من حكماء الأندلس[2391]، ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها وردَّ عليهم الغزالي ما رد منها، ثم **خلط المتأخرون من المتكلمين مسائلَ علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم، وتشابَهَ موضوعُ علم الكلام بموضوعِ الإلهيات ومسائلُه بمسائلِها، فصارت كأنها فنٌّ واحد**، ثم غيَّروا ترتيبَ الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا: قدَّموا الكلامَ في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب (هو الفخر الرازي) في "المباحث المشرقية" وجميعُ من بعده من علماء الكلام، وصار علمُ الكلام مختلِطا بمسائل الحكمة، وكتبُه محشوة بها، **كأنَّ الغرضَ من موضوعِهما ومسائلِهما واحدٌ، والتبس ذلك على الناس**، وهو غيرُ صواب، لأنَّ **مسائلَ علم الكلام إنما هي عقائدُ متلقَّاةٌ من الشريعة كما نقلها السلف**، مِن غير رجوعٍ فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإنَّ العقل معزولٌ عن الشرع وأنظاره، **وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها**، فالتعليلُ بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأنُ الفلسفة، بل إنما هو التماسُ حجةٍ عقلية تعضُدُ عقائدَ الإيمان ومذاهبَ السلف فيها، وتدفع شُبَهَ أهلِ البدع عنها الذين زعموا أنَّ مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تُفرَض صحيحةً بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين، وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع، لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارعُ إلى مدرك، فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه.

والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلامُ أهلِ الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضاتهم، واستدعى ذلك الحججَ النظرية

(2391) قال فيه ابن القيم: (هو أخبرُ بمقالات الفلاسفة والحكماء وأكثرُ اطلاعا عليها من ابن سينا ونقلا لمذاهب الحكماء، وكان لا يرضى بنقل ابن سينا ويخالفه نقلا وبحثا) اهـ. اجتماع الجيوش الإسلامية 2/325 - 326



ومحاذاةَ العقائد السلفية بها, **وأما النظرُ في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام, ولا من جنس أنظار المتكلمين.**

فاعلم ذلك لتميز به بين الفَنَّين, فإنهما مختلِطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف, والحقُّ مغايَرةُ كلٍّ منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل, وإنما جاء الالتباسُ من اتحاد المَطالِب عند الاستدلال, **وصار احتجاجُ أهلِ الكلام كأنه إنشاءٌ لطلب الاعتداد بالدليل, وليس كذلك, بل إنما هو رَدٌّ على الملحدين, والمطلوبُ مفروضُ الصدقِ معلومُه)**[2392].

(2392) مقدمة ابن خلدون (ص 653 - 654)



قلت: فالحاصل أنَّ العلم الإلهي مباين لعلم الكلام بالحقيقة والموضوع والغاية.

قال في "مفتاح السعادة" : (العلم الإلهي: وهو علم يبحث فيه عن الموجودات من حيث هي موجودات.

وموضوعه: الموجود من حيث هو.

وغايته: تحصيل الاعتقادات الحقة، والتصورات المطابقة لتحصيل السعادة الأبدية، والسيادة السرمدية)[2393].

قلت: وأما حقيقة الكلام فقد تقدم بيانُها وإيضاحها.

وأما موضوعُه فهو العقائدُ السنية الحقة من حيث دفع الاعتراضات العقلية الواردة عليها، وقد سلف قولُ ابنِ خلدون: (موضوعُ علم الكلام عند أهلِه إنما هو العقائدُ الإيمانية).

وأما غاية الكلام فليست تحصيلَ العقائد الحقة وإنما إلزامُ الخصوم وإفحامهم، لأنَّ العقائد قد حصلها أهلُ السنة بالوحي.

بل قال الغزالي في "فيصل التفرقة" : (الإيمانُ المستفادُ من الدليل الكلامي ضعيفٌ جدا، مُشرِفٌ على التزلزل بكل شبهة)[2394].

وقال في "الإحياء" : (وأما منفعته - يعني علم الكلام - فقد يُظن أنَّ فائدتَه كشفُ الحقائق ومعرفتُها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وَفاءٌ بهذا المطلَب الشريف، ولعل التخبيطَ والتضليل فيه أكثرُ من الكشف والتعريف[2395]، وهذا إذا سَمِعْتَه من مُحَدِّثٍ أو حَشْوِي ربما خطر ببالك أنَّ الناسَ أعداءُ ما جَهِلوا، فاسمع هذا مِمَّن خبَر الكلامَ ثم قَلَاهُ بعدَ حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمُّقِ في علومٍ أُخَرَ تُناسب نوعَ الكلام، وتَحقَّقَ أن الطريقَ إلى حقائق المعرفة من هذا الوجهِ مسدودٌ، ولعمري لا ينفك الكلامُ عن كشفٍ وتعريفٍ وإيضاحٍ لبعض الأمور ولكن على الندور في أمورٍ جَلِيَّةٍ تكاد تُفهَم قبل التعمق في صَنْعة الكلام)[2396].

(2393) مفتاح السعادة 289/1

(2394) فيصل التفرقة (ص 79) ، صون المنطق والكلام (ص 240 - 241)

(2395) قال ابن الجوزي: (وهل الإيغال في الكلام مما يقرب إلى معرفة الحقائق التي لا يمكن خلافها ؟ هيهات، لو كان كذلك ما وقع بين المتكلمين خلاف) اهـ. صيد الخاطر (ص 284)

(2396) إحياء علوم الدين 97/1

وانظر قولَه: (ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثرُ من الكشف والتعريف) فإنه يشير إلى أن هذا الفن إنْ ظُن استقلالُه بتحقيق المطالب الإلهية أفضى بسالكه إلى الضلال, ولهذا كان غالب عطب الفلاسفة في مباحث الإلهيات.

قال الغزالي في "المنقذ من الضلال" : (وأما الإلهيات: ففيها أكثرُ أغاليطِهم)[2397].

وقال في "مقاصد الفلاسفة" : (وأما الإلهيات فأكثرُ عقائدِهم فيها على خلافِ الحق, والصوابُ فيها نادر)[2398].

وقال ابن رشد في "تهافت التهافت" : (لم يقل أحدٌ من الناس في العلوم الإلهية قولا يُعتد به)[2399].

وقال ابن الجوزي: (وهؤلاء (يعني سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وجالينوس) كانت لهم علومٌ هندسية ومنطقية وطبيعية, واستخرجوا بفطنهم أمورا خفية, إلا أنهم لما تكلموا في الإلهيات خلطوا, ولذلك اختلفوا فيها ولم يختلفوا في الحسيات والهندسيات)[2400].

وقال ابن تيمية: (وأما العلم الإلهي فليس عندهم منه ما تحصُل به النجاةُ والسعادة, بل وغالبُ ما عندهم منه ليس بمتيقَّنٍ معلوم, بل قد صرح أساطينُ الفلسفة: أنَّ العلوم الإلهية لا سبيلَ فيها إلى اليقين وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق؛ فليس معهم فيها إلا الظن {وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}, ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسل أمرٌ عظيم باهر)[2401].

وقال السبكي: (أكثرُ كلامِ الفلاسفة فيه – يعني الإلهي - خطأٌ منابذٌ للإسلام والشريعة)[2402].

وقال ابن تيمية: (وضلالهم في الإلهيات ظاهرٌ لأكثر الناس, ولهذا كفَّرهم فيها نُظَّارُ المسلمين قاطبة)[2403].

(2397) المنقذ من الضلال (ص 143)

(2398) مقاصد الفلاسفة (ص 32) تحقيق سليمان دنيا.

(2399) تهافت التهافت - طبعة الجابري (ص 376) , وانظر: درء التعارض 162/1

(2400) تلبيس إبليس (ص 46)

(2401) نقض المنطق (ص 178)

(2402) فتاوى السبكي 645/2

(2403) الرد على المنطقيين (ص 244)



وقال ابن الصلاح: (الفلسفة أُسُّ السَّفَهِ والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرتُه عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين، ومن تلبس بها قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد -ﷺ-)[2404].

وقال الذهبي: (الحكمة الفلسفية الإلهية ما ينظر فيها من يرجي فلاحُه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحُه، فإنَّ هذا العلم في شِقٍّ وما جاءت به الرسل في شق[2405]، ولكن ضلال من لم يَدْرِ ما جاءت به الرسلُ كما ينبغي بالحكمة شَرٌّ ممن يدري)[2406].

وقال ابن تيمية: (كان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته, أعني الفيلسوفَ الذي في الاسلام, وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين, كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا: ابن سينا من فلاسفة الإسلام, فقال: ليس للإسلام فلاسفة)[2407].

وقد ذكر ابن السبكي في "منع الموانع" فرقة من المتأخرين الذين خلطوا الحكمة بالكلام وقال: (فهذه فرقة حاصلُ أمرِها أنها اتبعت طريقة أبي نصر الفارابي وابن سيناء وهلم جرا إلى هذا النُّصَير المخذول وغيرِهم من الفلاسفة التي نشأت في هذه الأمة, واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم وسموها "الحكمة الإسلامية", ولقبوا أنفسَهم "حكماء الإسلام", وهم أحقُّ بأن يُسَمَّوا سفهاءَ جهلاء من أن يسموا حكماء علماء)[2408].

ولهذا قرر علي سامي النشار أن منهج مصطفى عبد الرازق (غير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات "فلاسفة الإسلام". ففلسفة هؤلاء (يعني الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم) غير إسلامية, هي يونانية في كلياتها وجزئياتها, ومزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة. والفلسفة في أية أمة من الأمم هي انبعاثٌ داخلي يعبر عن الروح الحضاري لهذه الأمة, وليس من المعقول أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية

(2404) سير أعلام النبلاء 143/23

(2405) قال أبو الحسن الندوي: (الفلسفة تتنافى مع النبوءة وتعارضها في خط مستقيم, إنها تنحرف عن النبوءة في النقطة الأولى ثم لا يلتقيان, فكان طبيعيا أنه كلما ازداد الناسُ إقبالا على الفلسفة وإجلالا لها, ازدادوا انصرافا عن الدين واستخفافا له, وكلما ازداد الناسُ خضوعا للفلاسفة ازدادوا استهانةً بالأنبياء صلوات الله عليهم). رجال الفكر والدعوة 123/1

(2406) زغل العلم (ص 44)

(2407) الرد على المنطقيين (ص 243)

(2408) منع الموانع لابن السبكي (ص 543 - 545)

لأمتين مختلفتين أشدَّ الاختلاف جنسيا وعقليا ولغويا. وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة "السنة" التي تضعها هذه الأمة, ومن خرج عن هذه السنة لُفِظ حتما من الدائرة كلِّها ولم يعد يمثل فلسفيا سوى فكره الذاتي, وهذا ما حدث لـ"فلاسفة الإسلام", وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية للروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تنقدح في أعماق الشعب المسلم. وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا – تحت تأثير فكر خاطئ – أن فلاسفة الإسلام هؤلاء, أنتجوا تفكيرا إسلاميا خالصا أصيلا, أو تفكيرا موفقا فيه عناصر إسلامية, وتابع كثيرٌ من المستشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة, وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفيضة, ولكن انتهى الأمر بهم أو بأكثرهم إلى تقرير يونانيةِ هذه الفلسفة. وقد تابع مصطفى عبد الرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها)[2409].

وقد عقد ابن خلدون فصلا في "مقدمته" (في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها) قال فيه: (هذا الفصل وما بعده مُهِمّ, لأنَّ هذه العلومَ عارضة في العمران, كثيرة في المدن, وضررُها في الدين كثير, فوجب أن يُصدَع بشأنها, ويُكشَفَ عن المعتقَد الحقّ فيها.

وذلك أنَّ قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أنَّ الوجودَ كلَّه الحسيَّ منه وما وراء الحسي تُدرَك أدواته وأحوالُه بأسبابها وعِلَلُها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية[2410], وأنَّ

(2409) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 519/1

(2410) قال الغزالي في الإحياء 31/1 : (لا تكن بحاثا عن علوم ذمها الشرع وزجر عنها، ولازِمِ الاقتداءَ بالصحابة رضي الله عنهم، واقتصر على اتباع السنة، فالسلامة في الاتباع، والخطر في البحث عن الأشياء والاستقلال، ولا تكثر اللَّجَج برأيك ومعقولك ودليلك وبرهانك وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه, فأي ضرر في التفكر في العلم, فإن ما يعود عليك من ضرره أكثر، وكم من شيء تطلع عليه فيضرك اطلاعك عليه ضررا يكاد يهلكك في الآخرة إن لم يتداركك الله برحمته, واعلم أنه كما يطلع الطبيب الحاذق على أسرار في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها فكذلك الأنبياء أطباء القلوب والعلماء بأسباب الحياة الأخروية، فلا تتحكم على سننهم بمعقولك فتهلك، فكم من شخص يصيبه عارض في أصبعه فيقتضي عقله أن يطليه، حتى ينبهه الطبيب الحاذق أن علاجه أن يطلي الكف من الجانب الآخر من البدن, فيستبعد ذلك غاية الاستبعاد من حيث لا يعلم كيفية انشعاب الأعصاب ومنابتها ووجه التفافها على البدن؟ فهكذا الأمر في طريق الآخرة، وفي دقائق سنن الشرع وآدابه، وفي عقائده التي تعبَّد الناسَ بها أسرارٌ ولطائف ليست في سعة العقل وقوته الإحاطة بها، كما أن في خواص الأحجار أمورا عجائب غاب عن أهل الصنعة علمها حتى لم يقدر أحد على أن يعرف السبب الذي به يجذب المغناطيس الحديد, فالعجائب والغرائب في العقائد والأعمال وإفادتها لصفاء القلوب ونقائها وطهارتها وتزكيتها وإصلاحها للترقي إلى جوار الله تعالى وتعرضها لنفحات فضله أكثرُ وأعظم مما في الأدوية والعقاقير، وكما أن العقول تقصر عن إدراك منافع الأدوية مع أن التجربة سبيلٌ إليها, فالعقول تقصر عن إدراك ما ينفع في حياة الآخرة مع أن التجربة غير متطرقة إليها، وإنما كانت التجربة تتطرق إليها لو رجع إلينا بعض الأموات فأخبرنا عن

تصحيحَ العقائد الإيمانية مِن قِبَل النظر لا من جهة السمع, فإنها بعضٌ من مدارك العقل. وهؤلاء يُسمَّون فلاسفةً جمع فيلسوف, وهو باللسان اليوناني محب الحكمة, فبحثوا عن ذلك, وشمَّروا له, وحوَّموا على إصابة الغرض منه, ووضعوا قانونا يهتدي به العقلُ في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل, وسموه بالمنطق.

ومحصل ذلك أنَّ النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية, فيجرد منها أولا صورا منطبقة على جميع الأشخاص, كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع, وهذه مجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل, ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها, ثم تجرد ثانيا إن شاركها غيرُها وثالثا إلى أن ينتهي التجريدُ إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص, ولا يكون منها تجريدٌ بعد هذا, وهي الأجناس العالية. وهذه المجردات كلُّها من غير المحسوسات هي من حيث تأليفُ بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني, فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصورَ الوجودِ كما هو, فلا بد للذهن من إضافة بعضِها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني, ليحصُل تصوُّرُ الوجود تصورا صحيحا مطابقا إذا كان ذلك بقانونٍ صحيح كما مر, وصنفُ التصديقِ الذي هو تلك الإضافةُ والحكم متقدِّمٌ عندهم على صنفِ التصور في النهاية, والتصور متقدم عليه في البداءة والتعليم, لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي, وإنما التصديقُ وسيلةٌ له, وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدُّم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام, وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو, ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلِّها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين.

وحاصلُ مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولا على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس, ثم ترقى إدراكُهم قليلا فشعروا بوجود النفس مِن قبل الحركة والحس في الحيوانات, ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل, ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحوٍ من القضاء على

الأعمال المقبولة النافعة المقربة إلى الله تعالى زلفى وعن الأعمال المبعدة عنه، وكذا عن العقائد، وذلك مما لا يطمع فيه, فيكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي ﷺ، ويفهمك موارد إرشاراته، فاعزل العقلَ بعد ذلك عن التصرف, ولازم الاتباع, فلا تسلم إلا به والسلام) اهـ.

أمر الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفسٌ وعقلٌ كما للإنسان، ثم أَنْهَوْا ذلك نهايةَ عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر.

قال ابن خلدون: وإمامُ هذه المذاهب الذي حصَّل مسائلَها ودَوَّن علمَها وسطر حججَها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الإسكندر، ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبلَه مهذَّبة، وهو أول من رتب قانونَها واستوفى مسائلَها وأحسن بسطها[2411]، ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات.

ثم كان من بعده في الإسلام مَن أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيَه حذوَ النعل بالنعل إلا في القليل. وذلك أنَّ كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاءُ من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثيرٌ من أهل الملة، وأخذ من مذاهبهم مَن أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها واختلفوا في مسائلَ من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما.

واعلم أن هذا الرأيَ الذي ذهبوا إليه باطلٌ بجميع وجوهه، فأما إسنادُهم الموجودات كلِّها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصورٌ عما وراء ذلك من رُتَبِ خَلْقِ الله، فالوجودُ أوسعُ نطاقا من ذلك، {وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصِرين على إثبات الأجسام خاصة، المعرِضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراءَ الجسم في حكمة الله شيء.

وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرةٌ وغيرُ وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجهُ قصورِه أنَّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غيرُ يقيني، لأنَّ تلك أحكامٌ ذهنية كلية عامة،

(2411) قال الغزالي في "معراج السالكين" : (والمنطق على مر الأيام وكر الدهور ينقحونه ويهذبونه إلى زمان أفلاطون فزاد ترتيبا وميز فيه السفسطة من الجدل. وحذا حذوه تلميذه أرسطو فرتب صناعة البرهان، وهذب الكتب الثمانية). مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 51) (ط المكتبة التوفيقية)

وقال ابن خلدون: (تكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومفترقا، ولم تُهذَّب طرقُه ولم تُجمَع مسائلُه حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله وجعله أولَ العلوم الحِكمية وفاتحتها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول). المقدمة (ص 645)

والموجوداتُ الخارجية متشخصة بموادها, ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي, اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك, فدليلُه شهودُه لا تلك البراهين, فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟ وربما يكون تصرُّف الذهن أيضا في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية, فيكون الحكم حينئذ يقينيا بمثابة المحسوسات, إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها, فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك. إلا أنه ينبغي لنا الإعراضُ عن النظر فيها إذ هو مِن تَرْكِ المسلم لما لا يعنيه, فإنَّ مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا, فوجب علينا تركُها. وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات, ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة, فإنَّ ذواتها مجهولةٌ رأسا, ولا يمكن التوصلُ إليها ولا البرهانُ عليها[2412], لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا, ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها, فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد, وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامض لا سبيلَ إلى الوقوفِ عليه, وقد صرح بذلك محقِّقُوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهانُ عليه, لأنَّ مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية, وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى اليقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى, يعني الظن, وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط

(2412) وقد قرر هذا الفخرُ الرازي في "المطالب العالية" 49/1 - 50 فراجعه, وقد قال الغزالي في "المنقذ من الضلال" (ص 143) : (وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه) اهـ . وقال في أول "التهافت" (ص 85) : (إن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق, وما شرطوه في صورته في كتاب القياس, وما وضعوه من الأوضاع في إيساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته, لم يتمكنوا من الوفاء بشيءٍ منه في علومهم الإلهية) اهـ . ولهذا قال ابن تيمية في "نقض المنطق" (ص 35) : (وأما الخالق - ﷻ سبحانه وتعالى - فليس له شبيهٌ ولا نظير, فالتفكر الذي مبناه على القياس ممتنعٌ في حقه) اهـ . وقال في "درء تعارض العقل والنقل" 29/1 : (العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياسٍ تمثيلي يستوي فيه الأصلُ والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفرادُه، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يُمثَّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل تحت قضية كلية تستوي أفرادُها. ولهذا لما سلك طوائفُ من المتفلسفة والمتكلمة مثلَ هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يَصِلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم . بعد التناهي . الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فسادِ أدلتهم أو تكافئها) اهـ . وحاصلُ أمرهم أنهم كما قال ابن تيمية: (طلبوا بالقياس ما لا يُعلَم بالقياس). نقض المنطق (ص 167)

فيكفينا الظن الذي كان أولا, فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات, وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم)[2413].

قال الرازي في كتاب "المطالب العالية" : (رأيت في بعض الكتب: أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب: الأخذُ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل, وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث)[2414].

وقال الطوفي: (وقد اعترف أكثرُ أئمة أهل الكلام والفلسفة من الأولين والآخرين أنَّ الطرائقَ التي سلكوها في أمور الربوبية بالأقيسة التي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين في الأمور الإلهية, مثل تكلمهم بالجسم والعرض في دلائلهم ومسائلهم, ومقالة أساطين الفلسفة من الأوائل أنهم قالوا: العلم الإلهي لا سبيل فيه إلى اليقين وإنما يتكلم فيه بالأولى والأحرى, قال: ولهذا اتفق كلُّ مَن خَبَرَ مقالة هؤلاء المتفلسفة في العلم الإلهي أنَّ غالبَه ظنونٌ كاذبة وأقيسة فاسدة, وأن الذي فيه من العلم والحق قليل انتهى)[2415].

وقال ابن الوزير: (وقد نقل الرازي عن الفلاسفة الاعترافَ بأنَّ خوضهم في الربوبيات بالظن, وأنهم لا يعلمون إلا أحكامَ المشاهدات والمجربات, ولو لم يُقروا بذلك قام الدليلُ القاطعُ عليهم بذلك, وهو اختلافُهم وتكاذبُهم المتباعِد المتفاحش)[2416].

وقال ابن تيمية: (اتفق كلُّ مَن خبر مقالة هؤلاء المتفلسفة في العلم الإلهي أن غالبه ظنون كاذبة وأقيسة فاسدة, وأن الذي فيه من العلم الحق قليل, وأمَّا اعترافُ المتكلمة من الإسلاميين فكثيرٌ قد جمع العلماءُ فيه شيئا وذكروا رجوعَ أكابرهم عما كانوا يقولونه وتوبتَهم إما عند الموت وإما قبل الموت)[2417].

وقال أيضا: (جميع العقلاء الذين خبروا كلامَ أرسطو وذويه في العلم الإلهي عَلِموا أنهم من أقل الناس نصيبا في معرفة العلم الإلهي وأكثر الناس اضطرابا وضلالا, فإنَّ كلامه وكلام

(2413) المقدمة (ص 707 - 710)

(2414) المطالب العالية 41/1

(2415) أقاويل الثقات لمرعي بن يوسف الكرمي (ص 110 - 111)

(2416) إيثار الحق على الخلق (ص 71)

(2417) الاستقامة 79/1

ذويه في الحساب والعدد ونحوه من الرياضيات مثل كلام بقية الناس, والغلط في ذلك قليل نادر, وكلامهم في الطبيعيات دون ذلك غالبه جيد وفيه باطل, وأما كلامهم في الإلهيات ففي غاية الاضطراب مع قلته, فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر, لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل, هو قليل كثير الضلالة عظيم المشقة يعرفه كل من له نظرٌ صحيح في العلوم الإلهية... وقد اعترف أساطين الفلسفة بأن العلم الإلهي لا سبيل لهم إلى العلم واليقين فيه وإنما يؤخذ فيه بالأولى والأخلق الأحرى, وممن ذكر ذلك عنهم صاحب هذا الكتاب أبو عبدالله الرازي في كتابه الذي سماه "المطالب العالية")[2418].

قال ابن خلدون: (ولا تثقن بما يَزعُم لك الفكر من أنه مقتدرٌ على الإحاطة بالكائنات وأسبابها, والوقوفِ على تفصيل الوجود كلِّه, وسَفِّهْ رأيَه في ذلك, واعلم أنَّ الوجود عند كلِّ مُدرِكٍ في بادئ رأيِه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها, والأمرُ في نفسه بخلاف ذلك, والحق من ورائه, ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجودُ عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات, ويَسقُط من الوجود عنده صنفُ المسموعات, وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنفُ المرئيات, ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لَمَا أقَرُّوا به, لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم, ولو سئل الحيوان الأعجم ونَطَق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية[2419], فإذا علمتَ هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا, لأن إدراكاتنا مخلوقة محدَثة, وخلقُ الله أكبر من خلق الناس, والحصر مجهول, والوجود أوسع نطاقا من ذلك[2420], والله من ورائهم محيط, فاتَّهِم إدراكَك

(2418) بيان تلبيس الجهمية 464/2 - 468

(2419) ولهذا قال الكوثري: (**الاقتصارُ على المحسوسِ شأنُ البهيم**) اهـ. مقدمة كتاب "إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان" لعبد الله ابن الصديق الغماري (ص 4) , وهي موجودة في مقالات الكوثري (ص 257 - 260)

(2420) قال ابن خلدون في موضع آخر من "المقدمة" (ص 624) : (**الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان**, وعِلْمُ الله أوسع, وخلقه أكبر, وشريعته بالهداية أملك) اهـ.

وقد ذكر العقَّاد قاعدة قال: (لا يجوز الشك فيها... ونعني بالقاعدة المقررة أنَّ **الموجودات أعمُّ من المحسوسات**. فهناك موجودات أكثر مما نحس, بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها من طريق الإحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم) اهـ. كتاب "الله" للعقاد (ص 49 - 50)

وقال في موضعٍ متقدِّم منه: (من المحقق أن الوعي الكوني ملكة قابلة للترقي والاتساع, لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كلَّ وعي ترقى إليه بنو الإنسان, بل هذه الحواس الجسدية - ودع عنك الحقائق المادية - لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والآذان, فبعضُ الحيوان يستنشئ الرائحة على بعد أميال, وهي كالعدم في أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قراريط, وبعض الأصوات تلتقطها من وراء البحار والقفار, وقد كان

ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارعُ به **من اعتقادك وعملك**، فهو أحرصُ على سعادتك، وأعلمُ بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسعَ من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقلُ ميزانٌ صحيح، فأحكامُه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمورَ التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمعٌ في محال، ومثالُ ذلك مثال رجلٍ رأى الميزانَ الذي يوزن به الذهبُ فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غيرُ صادق، لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طورَه حتى يكون له أن يحيطَ بالله وبصفاته، فإنه ذرةٌ من ذرات الوجود الحاصل منه، وتفطن في هذا لغَلَط مَن يُقدم العقلَ على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبين لك الحقُّ من ذلك. وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاقَ إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع، فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعلَ غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعِلْمُنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصِّدِّيقِين: العجز عن الإدراك إدراك)[2421].

قال ابن الجوزي: (من أعجب الأمور طلب الاطلاع على تحقيق العرفان لذات الله -عز وجل، وصفاته وأفعاله، وهيهات، ليس إلا المعرفة بالجملة، ولقد أوغل المتكلمون، فما وقعوا بشيء، فرجع عقلاؤهم إلى التسليم)[2422].

وقال العز بن عبد السلام: (ما أشد طمع الناس في معرفة ما لم يضع الله على معرفته سببا، كلما نظروا فيه وحرصوا عليه ازدادوا حيرة وغفلة، فالحزمُ الإضرابُ عنه كما فعل السلف الصالح، والبصائرُ كالأبصار، فمن حرص أن يرى ببصره ما وارتْه الجبالُ لم ينفعه إطالةُ تحديقه إلى ذلك مع قيام الساتر)[2423].

الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت (عدم) على مد البصر القريب. ومن زعم أن الموجود هو ما تناوله الحس دون غيره كذَّبه الحسُّ نفسُه، وقامت عليه الحجة من العيون والأنوف والآذان، فضلا عن البصائر والعقول) اهـ. كتاب "الله" للعقاد (ص 20)

(2421) المقدمة (ص 581 - 583)

(2422) صيد الخاطر (ص 348)

(2423) قواعد الأحكام 19/1

وقال ابن الوزير: (اشتهر عن الجنيد نفع الله به على علو مرتبته أنه كان يقول: ما يعرف الله إلا الله, وجَوَّد الغزالي تفسيرَ ذلك في مقدمات المقصد الأسنى, وجود ذلك أيضا الزركشي في شرحه جمعَ الجوامع للسبكي, ودع عنك هؤلاء كلَّهم, فقد كفانا كتاب الله تعالى حيث يقول سبحانه: {وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا}, ولا أوضحَ مِن نصِّ القرآن إذا أجيرَ من التأويل بغير برهان, وكيف نتأول ذلك وهذا رسولُ الله ﷺ وهو المبين لكتاب الله الواسطة المختارة بين الله وبين عباد الله يقول في هذا المقام: "سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"[2424], وقال في حديث آخر: تطاع ربنا فتشكر وتعصى فتغفر وتجيب المضطر وتكشف الضر ولا يجزى بآلائك أحد ولا يبلغ مدحك قائل هذا وهو أفصح وأعلم من ترجم عن ممادح ربه سبحانه وهو المؤتى في ذلك لجوامع الكلم وحسناها وأنفسها عند الله تعالى وأسناها وهو المخاطب بقول الله تعالى: {وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا}, فاعترف عليه السلام بقصور عبارته عن بلوغ المرام في هذا المقام فكيف سائر الأنام)[2425].

قلت: فالأمر كما قال الإمام الشافعي: (إنَّ للعقل حَدًّا ينتهي إليه, كما أن للبصر حدا ينتهي إليه)[2426].

قال الفخر الرازي في "المطالب العالية" : (إن قوة البصر وقوة البصيرة متساويتان. وليعتبر أن حال القوة الباصرة مع المبصرات أحوال ثلاثة:

(2424) قال ابن العربي في "العواصم من القواصم" (ص 118 - 119) : (من أراد أن يعلم الله، فسبيل ذلك لائحة، وهو أن تتحقق أنه ليس مثلك، فكل ما علمت نفسك عليها، وقدرتها فليس هو عليها، فإن قلت: فهذا نفي محض، قلنا: هو نفي لمثلك، وليس نفيا لصانعك وموجدك، لأنه قد ثبت بك ومعك ومنك. وانظروا رحمكم الله إلى النبي كيف أنبأ عنه، بأن طريق معرفته أفعاله، فأما هو سبحانه، فلا يستطيعه أحد، قد قال النبي - ﷺ -: "أنت كما أثنيت على نفسك" معناه: لا أقدر على صفتك إلا بما علمتني من صفة نفسك، فإن أردت أن تنكره لم تقدر، وإن أردت أن تمثله، لم تستطع، فإن أردت دركَه كما وصف نفسَه، ودل عليه فعلُه، أمكنك. وهذه ثلاثة أقسام ضرورية فأنت العالم به حقا على قدرك، وهو العالم بنفسه كما ينبغي، وإذا أردت الصراط المستقيم، المبلغك إليه كما أمر، من الاستدلال بأفعاله عليه، فأقرب شيء إليك من أفعاله، أنت، فمنها فارق إليه، واعرج في درج المعارف تقف بك عنده بين يديه, فتعلم إذا سلكت هذه السبيل الميثاء، أنه قد جعل الروح فيك آية عليه، فإنك إذا أردت إنكارَها وجودا، لم تقدر عليه، وإن أردت له مثالا لم يمكنك، وإن أقررت بها لدلالة آثارها عليها أصحبت). (ز)

(2425) إيثار الحق على الخلق (ص 140 - 141)

(2426) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص 337) , وروح المعاني للآلوسي 144/1

الحالة الأولى: المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات والهباءات, والمبصرات الخفية الضعيفة, فمن المعلوم أن القوة الباصرة عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها, ولا قادرة على ضبط تلك المراتب.

والحالة الثانية: المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه, فإن القوة الباصرة قاصرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمال, ألا ترى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه, فإنه يتخيل ظلمة وسوادا في وسط قرص الشمس, وكأنه يتخيل أنَّ الأنوار إنما تفيض من أطراف قرص الشمس, كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه, فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء, إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس, فإنه منبع الأنوار, ومظهر الأضواء, لكن القوة الباصرة للبشرية تصير مقهورةً من كمال ذلك النور, فيعجز عن إدراكه, فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمةً وسوادا. أو رأى النورَ كالأمر القابض من أطراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة: المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان, وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم, فإن القوة الباصرة يمكنها الوقوفُ عليها والإحاطة بها والوصولُ إلى تمام إدراكاتها.

فظهر بهذا البيان الذي قررناه أن القوة الباصرة قاصرة عن إدراك المبصرات القاهرة, وقاصرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا, ولكنها قادرة على إدراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان.

وإذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الابصار, فاعرف مثلَها في مراتب قوة البصيرة والعقل)[2427].

قال: (فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله, عجزت العقولُ عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه, وإليه الإشارةُ بقول صاحب الشريعة صلوات الله عليه: "إن لله سبعين حجابا من نور, لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرض", وكان بعض الصالحين يقول: "سبحان من احتجب عن العقول بشدة الظهور, واختفى عنها بكمال نوره". وإذا عرفت هذا فحينئذ صار العقل عاجزا عن إدراكه وعرفانه, لغاية قوته وكماله واستعلائه.

(2427) المطالب العالية 46/1 - 47

وكما أن البصر عاجزٌ عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره, وكما أن البصر لا يتخيل من قرص الشمس إلا السواد والظلمة, ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس, فكذا ههنا العقل إذا حاول النظرَ إلى كُنْهِ كبريائه, غَشِيَتْه حالةٌ كالدهشة والحيرة, فلا يبصر البتة شيئا, بل يمكنه أن يرى نورَ كرمه وفيض جوده ورحمته واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه)[2428].

قال الأستاذ بشير التركي: (إنَّ الإنسانَ يَعتبِر خطأ أنه يدرك كلَّ شيءٍ في الوجود, ويعتقد باطلا أنه المعيارُ الوحيد للحق دون المخلوقات الكثيرة الأخرى, وأنه يعتقد أنَّ عقلَه هو الفريد في الكون للإدراك الشامل لكل الوجود. ولكن العلم البشري بنفسه يقر أن رقعة إدراك الإنسان ضيقة جدا.

ويمكن لنا فهم ذلك إذا اعتبرنا أن مركز إدراك الإنسان هو عقله أي مخه مستعان بحواسه الخمس المعروفة: البصر والسمع واللمس والذوق والشم.

قال: إذا اعتبرنا حاسة البصر مثلا ومركزها العين, فكان يعتقد الإنسان أنه يرى كل ما في الوجود, وإذا لم ير شيئا ما فلا لشيء إلا لأنه لا يوجد, وكان يعتقد أيضا أن عملية البصر تتمثل في إخراج شيء من العين كاليد فتلمس الأشياء وتتصورها تماما مثل فاقد البصر الذي يتصور الأشياء بفضل لمسها بيديه.

فللمرة الأولى في التاريخ غير القرآن الكريم هذا المفهوم, إذ أنه أشار منذ خمسة عشر قرنا إلى ضوء الشمس المنبثق منها وإلى نور القمر المنعكس عليها بدقة علمية كبيرة. فانطلاقا من ذلك أدرك العالم المسلم حسن بن الهيثم المدرس في جامعة الأزهر في القاهرة المعزية في القرن العاشر المسيحي وجودَ الضوء, فأسَّس علما جديدا وهو علمُ البصريات في كتابه "علم المناظير" اكتشف فيه قوانين انتشار الضوء وكذلك انعكاسه وانكساره, ووصفه بأنه يتكون من كويرات تخرج من مصادر الضوء وتدخل في العين التي تبصر بفضلها الأشياء, وذلك ست قرون قبل ديكارت ونيوتن, وعشرة قرون قبل آينشتاين.

وفي القرن العشرين اكتشف العلم الحديث أن للضوء وجهتين متناقضتين كما سيقع شرحه, فإما كويرات مادية كما ذكرنا وإما تذبذب للمجال الكهرطيسي حسب موجات تتراوح أطوالها من صفر إلى لا نهاية له, ولكن العين لا تبصر إلا الأمواج التي ينحصر طولها في رقعة تتراوح بين أدناها 0,4 ميكرون (والميكرون هو الجزء من الألف من المليمتر ويرمز له بالحرف

(2428) السابق 48/1



اليوناني μ) وأقصاها 0,8 μ , وينتج عن ذلك أن طول رقعة البصر هي: 0,4 μ فقط حسب ما يبينه المثال الآتي:

0,4 μ

0,8 μ — 0,4 μ — 0

وهذا يدل قطعا على أننا لا نُبصِر إلا الشيءَ القليلَ جدا من الوجود, وبما أن العين هي عضوٌ من الأعضاء التي يستعين بها المخ كالحواس الأخرى التي هي أيضا محدودة جدا, فالمخ هو أيضا محدودُ الإدراك)[2429].

قال الشاطبي: (إن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب)[2430].

وقال المقبلي: (اعلم أن الذي خلق العقول, ووقفها من العلم على قدر معلوم, هو الحكيمُ العليم, البَرُّ الرحيم, فلا تتعدَّ ما حد لك بالدعوى, فما أَمْرُ الخَلق إلا كما قال بعضُهم: دعوى عريضة وضعفٌ ظاهر, فعليك بالاقتصار على حَدِّك, نسأل الله العفو والعافية)[2431].

وقال الشوكاني: (لا سبيل للعباد يتوصلون به إلى معرفة ما يتعلق بالرب سبحانه وبالوعد والوعيد والجنة والنار والمبدأ والمعاد إلا ما جاءت به الأنبياءُ صلوات الله عليهم وسلامه عن الله سبحانه, وليس للعقول وصولٌ إلى تلك الأمور, ومن زعم ذلك فقد كلَّف العقولَ ما أراحها الله منه ولم يتعبَّدْها به, بل غايةُ ما تدركه وجُلُّ ما تصل إليه هو ثبوتُ الخالق الباري, وأن هذه المصنوعات لها صانع, وهذه الموجودات لها مُوجد, وما عدى ذلك من التفاصيل التي جاءتنا في كتب الله عز وجل وعلى ألسن رسله فلا يستفاد من العقل, بل من ذلك النقل الذي منه جاءت وإلينا به وصلت)[2432].

وقال أبو الحسن الندوي: (وقد كان الأنبياءُ عليهم السلام أخبروا الناسَ عن ذات الله وصفاته وأفعاله، وعن بداية هذا العالَم ومصيره، وما يهجم عليه الإنسانُ بعد موته، وآتاهم علم ذلك كلِّه بواسطتهم عفوا بدون تعب، وكفوهم مؤونة البحث والفحص في علومٍ ليس

(2429) الآفاق (ص 46 - 48)

(2430) الاعتصام 282/3

(2431) العلم الشامخ (ص 386)

(2432) أدب الطلب (ص 146)



عندهم مباديها ولا مقدماتُها التي يبنون عليها بحثَهم ليتوصلوا إلى مجهول، لأنَّ هذه العلوم وراءَ الحس والطبيعة، لا تعمل فيهما حواسُّهم، ولا يؤدي إليها نظرُهم، وليست عندهم معلوماتُها الأولية.

لكن الناس لم يشكروا هذه النعمة وأعادوا الأمرَ جذعا، وأبدوا البحثَ أُنفا, وبدأوا رحلتهم في مناطقَ مجهولةٍ لا يجدون فيها مرشدا ولا خِرّيتا، وكانوا في ذلك أكثرَ ضلالا، وأشدَّ تعبا وأعظم اشتغالا بالفضول من رائدٍ لم يَقتنِع بما أدى إليه العلمُ الإنساني في الجغرافية، وما حدد وضبط في الخرائط على تعاقب الأجيال، فحاول أن يقيس ارتفاعَ الجبال وعمق البحار من جديد، ويختبر الصحارى والمسافات والحدود بنفسه على قصر عمره، وضعف قوته، وفقدان آلته، فلم يلبث أن انقطعت به مطيته وخانته عزيمته، فرجع بمذكرات وإشارات مختلة، وكذلك الذين خاضوا في الإلهيات من غير بصيرة ، وعلى غير هدى، جاءوا في هذا العلم بآراء فجة، ومعلومات ناقصة، وخواطر سانحة، ونظريات مستعجلة، فضَلُّوا وأضلوا.

وكذلك منحهم الأنبياءُ عليهم السلام مبادئَ ثابتةً ومحكماتٍ هي أساسُ المدنية الفاضلة، والحياة السعيدة في كل زمان ومكان، فحرموها على تعاقب الأعصار، فبنوا مدنيتهم على شفا جرف هار، وأساس منهار، وعلى قياس واختيار، فزاغ أساس المدنية وتداعى بناؤها، وخر عليهم السقف من فوقهم.

وكان الصحابة رضي الله عنهم سعداءَ موفقين جدا، إذ عوَّلوا في ذلك كلِّه على رسول الله ﷺ، فكفوا المئونة وسعدوا بالثمرة، ووفروا ذكاءهم وقوتهم وجهادهم في غير جهاد، ووفروا عليهم أوقاتهم فصرفوها فيما يعنيهم من الدين والدنيا وتمسكوا بالعُروة الوثقى، وأخذوا في الدين بلب اللباب)[2433].

قلت: ولهذا لما أبى غيرُ واحدٍ من النُّظَّار إلا مجاوزة الحد, ما كان حظهم من ذلك إلا الحيرة والشك, وكان منهم من ثاب من بعدُ ورجع وعَلِم أنه قد استبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير.

قال ابن الجوزي في "تلبيس إبليس" : (وقد رأينا من المتفلسفة من أمتنا جماعةً **لم يكسبهم التفلسف إلا التحير**, فلا هم يعملون بمقتضاه ولا بمقتضى الإسلام)[2434].

(2433) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (ص 93)

(2434) تلبيس إبليس (ص 46 - 47)

وقال أيضا: (قد تنوعت أحوالُ المتكلمين وأفضى الكلامُ بأكثرهم إلى **الشكوك** وببعضهم إلى الإلحاد)[2435].

وقال القرطبي في "المفهم" : (وأفضى الكلامُ بكثيرٍ من أهله إلى الشك وببعضهم إلى الإلحاد وببعضهم إلى التهاوُن بوظائف العبادات, وسببُ ذلك إعراضُهم عن نصوص الشارع وتطلُّبُهم حقائقَ الأمور من غيره, وليس في قوة العقل ما يدرك ما في نصوص الشارع من الحِكَم التي استأثر بها)[2436].

وقد روى الخطيب البغدادي في "شرف أصحاب الحديث" عن المحدث أحمد بن سنان قال: كان الوليد الكرابيسي خالي، فلما حضرَتْه الوفاةُ قال لبنيه: تعلمون أحدا أعلمَ بالكلام مني؟ قالوا: لا، قال: فتتهموني؟ قالوا: لا، قال: فإني أوصيكم، أتقبلون؟ قالوا: نعم، قال: عليكم بما عليه أصحابُ الحديث فإني رأيت الحقَّ معهم, لست أعني الرؤساء، ولكن هؤلاء الممزقين, ألم تر أحدهم يجيء إلى الرئيس منهم فيخطئه ويهجنه. قال أبو بكر بن الأشعث: كان أعرفَ الناس بالكلام بعد حفص الفرد الكرابيسي، وكان حسين الكرابيسي منه تعلم الكلام[2437].

وقال ابن عقيل: (قال حنبليٌّ – يعني نفسَه - : اعلم أني حققت النظرَ تحقيقا لنفسي ولمعتقدي, فوجدت أنَّ أصحابَ الحديث على السلامة وطريقة السلف, وما وجدت ذلك بيقينٍ إلا بعد أن خُضتُ مقالاتِ الناس خوضا, وجُبت مذاهبَ الأصوليين جوبا, وعلمت أن أصحاب الحديث لما لم يصغوا إلى شبههم سَلِموا, وقلَّ أن يسلم من الشبه – يعني أحدا – مع خوضه, ولكن الله نفعني بذلك, حيث قويت على دفع شبه المبتدعين بما قد ضمنته كتابي هذا كثيرا من الفصول[2438], وعلمت أن السلامة للقوم بما قد علمتُه)[2439].

وقال ابن مفلح: (قال ابن الجوزي: قال رجلٌ لابن عقيل: ترى لي أن أقرأ علم الكلام؟ فقال: الدين النصيحة, أنت الآن على ما بك مسلم سليم وإن لم تنظر في الجزء وتعرف الطفرة

(2435) السابق (ص 75)

(2436) فتح الباري 350/13

(2437) شرف أصحاب الحديث (ص 55) , وانظر: سير أعلام النبلاء 548/10

(2438) قال محقق المخطوط جمال عزون: قد يكون المراد كتابه الفنون, ففيه يكثر من ذكر قوله: "قال حنبلي", يريد نفسه.

(2439) مخطوط لابن عقيل حققه جمال عزون وطبعه في ذيل كتاب اعتقاد أهل السنة للحافظ أبي بكر الإسماعيلي (ص 83 - 84).

ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض وهل يبقى العرض زمانين؟ وهل القدرة مع الفعل أو قبله؟ وهل الصفات زائدة على الذات؟ وهل الاسم عين المسمى أو غيره؟ وإني أقطع أن الصحابة رضي الله عنهم ماتوا وما عرفوا ذلك، فإنْ رأيتَ طريقة المتكلمين أجودَ من طريقة أبي بكر وعمر فبئس الاعتقاد)[2440].

قال ابن عقيل: (وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك وكثير منهم إلى الإلحاد, تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين, وأصل ذلك أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا الحقائق, وليس في قوة العقل إدراكُ ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها ولا أخرج الباري من علمه لخلقه ما عَلِمه هو من حقائق الأمور)[2441].

قال: (ولقد بالغت في الأصول طول عمري، ثم عدت القهقرى إلى مذهب المكتب)[2442].

وقال أيضا: (قد رجعت إلى معتقدي في المكتب متبعا للكتاب والسنة, وأبرأ إلى الله عز وجل من كل قولٍ حدث بعد أيام رسول الله ﷺ ليس في القرآن ولا في السنة)[2443].

وقال أبو الفتح الطبري الفقيه: دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال: "اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالةٍ تخالف السلف، وأني أموت على ما تموت عليه عجائزُ نيسابور"[2444].

قال الذهبي: (هذا معنى قول بعض الأئمة: عليكم بدين العجائز, يعني أنهن مؤمنات بالله على فطرة الإسلام لم يَدْرِين ما علمُ الكلام)[2445].

وقال المناوي: (قال السمعاني في الذيل عن الهمداني قال: سمعت أبا المعالي - يعني إمام الحرمين - يقول: قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا, ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الطاهرة وركبت البحر الخضم, وغصت في الذي نهى أهلُ الإسلام عنه, كل ذلك في طلب الحق وهربا من التقليد, والآن قد رجعت من العمل إلى كلمة الحق, عليكم بدين العجائز, فإن لم يدركني الحقُّ بلطفه وأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على الحق وكلمة الإخلاص لا إله إلا الله, فالويل لابن الجويني)[2446].

(2440) الآداب الشرعية 204/1 , وانظر: تلبيس إبليس (ص 77)

(2441) تلبيس إبليس (ص 77)

(2442) السابق, والمفهم للقرطبي 693/6 , ونقله عنه الحافظ ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة 337/1

(2443) الآداب الشرعية لابن مفلح 206/1

(2444) تاريخ الإسلام للذهبي 136/32, وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي 191/5

(2445) العلو للعلي الغفار (ص 258)

(2446) فيض القدير 424/1 , وانظر: المنتظم لابن الجوزي 245/16 , والمفهم للقرطبي 692/6

وقال ابن الجوزي: (كان الجويني قد بالغ في الكلام, وصنف الكتب الكثيرة فيه, ثم رأى أنَّ مذهب السلف أولى.

قال: وأنبأنا أبو زرعة عن أبيه محمد بن طاهر المقدسي قال: سمعت أبا الحسن القيرواني وكان يختلف إلى درس أبي المعالي الجويني يقرأ عليه الكلام يقول: سمعت أبا المعالي اليوم يقول: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام, فلو علمت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به)[2447].

وقال الذهبي: (قال السمعاني: وسمعت أبا الفرج بن أبي بكر الأرموي مذاكرةً يقول: سمعت أستاذي غانم الموشيلي. سمعت الإمام أبا المعالي الجويني. يقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام)[2448].

وقال ساجقلي زاده في "ترتيب العلوم" : (أقول: كما هجر الغزالي الكلامَ كذلك هجرتُه وتبرأتُ وتبتُ منه إلى الله تعالى الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات, وأسأل الله أن لا يحشرني يومَ القيامة مع المتكلمين, وهذا القولُ مني بعد اشتغالٍ بالكلام وتأليفي فيه "نشر الطوالع", والآن أتمنى أن أجمعَ نُسَخَه المنتشرة, وأحرقها بالنار لئلا يبقى مني أثرٌ في الكلام, لكني لا أقدر على ذلك)[2449].

وقال ابن الجوزي: (وقد نقل إلينا إقلاعُ منطقي المتكلمين عما كانوا عليه لِمَا رأوا مِن قُبح غوائله)[2450].

وقال الذهبي: (قال الإمام أبو عمرو بن الصلاح: حدثني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع الفخر الرازي يقول: ليتني لم أشتغل بالكلام، وبكى)[2451].

وقال المناوي: (كان الإمام الرازي فيما نقله ابنُ حجر مع تبحُّره في الأصول يقول: من التزم دينَ العجائز فهو الفائز)[2452].

وقال ابن كثير: (وكان مع غزارة علمه في فن الكلام يقول: من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز[2453], وقد ذكرت وصيته عند موته وأنه رجع عن مذهب الكلام فيها إلى طريقة السلف وتسليم ما ورد على وجه المراد اللائق بجلال الله سبحانه)[2454].

(2447) المنتظم 245/16

(2448) تاريخ الإسلام 234/32

(2449) ترتيب العلوم (ص 214)

(2450) تلبيس إبليس (ص 77)

(2451) تاريخ الإسلام 219/43 , وشذرات الذهب 22/5 , وانظر: البداية والنهاية لابن كثير 56/13

(2452) فيض القدير 424/1



وقال الذهبي: (فإنه توفي على طريقة حميدة، والله يتولى السرائر)[2455].

وقال ابن حجر: (وأوصى بوصيةٍ تدل على أنه حَسُن اعتقادُه)[2456].

قلت: وقد أوصى بها لما احتُضر لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني, ويقول فيها - وقد تقدم بعضُها - : (ولقد اختبرتُ الطرقَ الكلامية والمناهج الفلسفية, فما رأيت فيها فائدةً تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن, لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلالة لله, ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأنَّ العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء في القدم، والأزلية، والتدبير، والفعالية، فذلك هو الذي أقول به، وألقى اللهَ به, وأما ما انتهى الأمرُ فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد، فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فلك ما مد به قلمي، أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهلُه، وإن علمت مني أني ما سعيتُ إلا في تقريرٍ اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتُك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيفَ الواقع في زلة، فأغثني وارحمني واستر زلتي وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكَه عرفانُ العارفين، ولا ينقص ملكُه بخطأ المجرمين.

وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ وكتابي القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما)[2457].

قال الذهبي: (ومن كلام فخر الدين قال: رأيت الأصلحَ والأصوب طريقة القرآن، وهو ترك الرب، ثم ترك التعمق، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوضٍ في التفاصيل، فأقرأ في التنزيه قوله: {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ}، وقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}، {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، وأقرأ في الإثبات: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، و{يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ}، و{إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ

(2453) وانظر: لسان الميزان 427/4

(2454) البداية والنهاية 55/13

(2455) سير أعلام النبلاء 501/21

(2456) لسان الميزان 428/4

(2457) تاريخ الإسلام للذهبي 221/43 - 222 , وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي 90/8 - 92

الطَّيِّبُ}، وأقرأ في أن الكل من الله قوله: {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ}، وفي تنزيهه عن ما لا ينبغي: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ}, وعلى هذا القانون فقس.

وأقول من صميم القلب من داخل الروح: إني مقر بأنَّ كلَّ ما هو الأكملُ الأفضل الأعظم الأجل، فهو لك، وكل ما فيه عيبٌ ونقص، فأنت منزه عنه, وأقول: إن عقلي وفهمي قاصر عن الوصول إلى كُنْهِ(2458) صفة ذرة من مخلوقاتك)(2459).

قال ابن تيمية: (وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضعٍ من كتبه مثل كتاب أقسام اللذات لما ذكر أن هذا العلم أشرفُ العلوم، وأنه ثلاثُ مقامات: العلم بالذات، والصفات، والأفعال، وعلى كل مقام عقدة، فعلم الذات عليه عقدة: هل الوجود هو الماهية أو زائد في الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها؟ ثم قال: ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذي ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا)(2460).

وقال القرطبي في "المفهم" : (وهذا الشهرستاني صاحب "نهاية الإقدام في علم الكلام" وصف حالَه فيما وصل إليه من الكلام وما ناله، فتمثل بما قاله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وصيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر ... على ذقن أو قارعا سن نادم(2461)

ثم قال: عليكم بدين العجائز, فإنَّه أسنى الجوائز)(2462).

(2458) "كنه الشيء: جوهره وحقيقته وغايته, ومعرفة الكنه هي معرفة الإحاطة التي ليس وراءها غاية يبحث عنها, والاكتناه معرفة الكنه". تعليق محمد رشيد رضا على رسالة التوحيد (ص 50)

وقد قال الشاطبي: (ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها, فتسور الإنسان على معرفتها رميٌ في عماية). الموافقات 69/1 - 70

(2459) تاريخ الإسلام للذهبي 218/43 - 219

(2460) درء تعارض العقل والنقل 159/1 - 160 , وانظر: منهاج السنة النبوية 270/5 - 272

(2461) قال ابن خلكان في ترجمة الشهرستاني 274/4 : (ولم يذكر لمن هذان البيتان، وقال غيره: هما لأبي بكر محمد بن باجة المعروف بابن الصائغ الأندلسي), وقال في ترجمة الفيلسوف ابن سينا 161/2 : (وينسب إليه البيتان اللذان ذكرهما الشهرستاني في أول كتاب "نهاية الأقدام"). ومثله في الوافي للصفدي 253/12 .

(2462) المفهم للقرطبي 693/6 , وانظر: درء التعارض 159/1 , ومنهاج السنة 269/5 - 270

قال ابن تيمية: (فأخبر أنه لم يجد إلا حائرا شاكا ومرتابا، أو من اعتقد ثم ندم لما تبين له خطؤه. فالأول في الجهل البسيط: كظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، وهذا دخل في الجهل المركب، ثم تبين له أنه جهل فندم، ولهذا تجده في المسائل يذكر أقوالَ الفرق وحججَهم، ولا يكاد يرجح شيئا للحيرة)[2463].

وقال الزركشي: (وقد أنشدنا للشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد[2464] رحمه الله تعالى:

تجاوزت حد الأكثرين إلى العلا ... وسافرت واستبقيتهم في المراكز

وخضت بحارا ليس يدرك قعرها ... وألقيت نفسي في فسيح المفاوز

ولججت في الأفكار ثم تراجع اخـ... تياري إلى استحسان دين العجائز)[2465].

وقال ابن الوزير: (وهذا العلامة ابن أبي الحديد المعتزلي[2466] مع توغله في علم الكلام يقول:

تاه الأنام بأسرهم ... فاليوم صاحي القوم عربد

والله ما موسى ولا ... عيسى المسيح ولا محمد

عرفوا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد

من كنه ذاتك غير أنك واحد في الذات سرمد

عرفوا إضافات ونفيا والحقيقة ليس توجد

فليخسأ الحكماء عن ... حرم له الأملاك له سجد

من أنت يا رسطو ومن ... أفلاط مثلك يا مبلد

ومن ابن سينا حيث قرر ما هذيت به وشيد

هل أنتم إلا الفراش ... رأى السراج وقد توقد

فدنا فأحرق نفسه ... ولو اهتدى رشدا لأبعد

وفي ذلك يقول أيضا:

(2463) منهاج السنة النبوية 270/5

(2464) قال ابن الوزير في "إيثار الحق على الخلق" (ص 140) : (لابن دقيق العيد فيه أبيات جيدة مع علو مرتبته في المعقولات والمنقولات).

(2465) لقطة العجلان وبلة الظمآن للزركشي (ص156) , وانظر: العلو للذهبي (ص 258) , وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير اليماني (ص 51)

(2466) صاحب شرح نهج البلاغة, وقد كان حظيا عند الوزير ابن العلقمي. [الأعلام للزركلي 289/3] . قال ابن تيمية: (كان ابن أبي الحديد البغدادي من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة). درء التعارض 161/1



فيك يا أغلوطة الفكر ... تاه عقلي وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما ... ربحت إلا عنا السفر

رجعت حسرى وما وقفت ... لا على عين ولا أثر

فلحى الله الاولى زعموا ... إنك المعلوم بالنظر

كذبوا إن الذي زعموا ... خارج عن قوة البشر

وله في هذا المعنى أشياء بليغة كثيرة ذكرها في "شرح نهج البلاغة" ... وقد استكثرت من كلامه على قدر تركي البسيط في هذا المختصر لمعارضة أصحابه المعتزلة بكلامه, فإنهم يعترفون بعلو مرتبته فيهم)[2467].

وقال ابن الوزير أيضا: (فهذا أبو القاسم البلخي الكعبي[2468] إمام المعتزلة يقول في حق العامة: هنيئا لهم السلامة هنيئا لهم السلامة, ذكره في كتابه المقالات, وقد عد العامة فرقة وحدَهم, فأصاب)[2469].

قال ابن عقيل في "الفنون" : (قد تكرر من كثيرٍ من أهل العلم لا سيما أصحابنا قولُهم: "مذهب العجائز أسلم", فظن قومٌ أنه كلام جهل, ولو فطنوا لِما قالوا لاستحسنوا وقعَ الكلمة, وإنما هي **كلمة صدرت عن علو رتبةٍ في النظر**, حيث انتهوا إلى غايةٍ هي منتهى المدققين في النظر, فلما لم يشهدوا ما يشفي العقلَ من التعليلات والتأويلات بالاعتراض في أصل الوضع, وقفوا مع الجملة التي هي مراسمُ الشرع, وجنحوا عن القول بالتعليل, فإذا سلم المسلمون وقفوا مع الامتثال حين عجز أهل التعليل فقد أعطوا الطاعة حقها, ولقد علل قوم فمنعوا العقل عن الإصغاء إلى ذلك الإذعان بالعجز)[2470].

(2467) إيثار الحق على الخلق (ص 139) , وانظر: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (ص 51)

(2468) قال ابن خلكان: (أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات... وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام... والكعبي: بفتح الكاف وسكون العين المهملة وبعدها باء موحدة هذه النسبة إلى بني كعب. والبلخي: بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبعدها خاء معجمة، هذه النسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان). [وفيات الأعيان 45/3] قال الذهبي: (قال محمد بن إسحاق النديم: توفي في أول شعبان سنة تسع وثلاث مائة. كذا قال: وصوابه: سنة تسع وعشرين). [سير أعلام النبلاء 313/14]

(2469) إيثار الحق على الخلق (ص 138)

(2470) الآداب الشرعية لابن مفلح 206/1



وقال ابن تيمية: (وكان الخسروشاهي من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازي وكان يقول: ما عثرنا إلا على هذه الكليات, وكان قد وقع في حيرةٍ وشك حتى كان يقول: والله ما أدري ما أعتقد, والله ما أدري ما أعتقد, والله ما أدري ما أعتقد)[2471].

وقال ابن تيمية أيضا: (حدثونا بإسنادٍ متصلٍ عن فاضلِ زمانِه في المنطق, وهو الخونجي صاحبُ كشف أسرار المنطق والموجز وغيرهما, أنه قال عند الموت: أموت وما عرفتُ شيئا إلا علمي بأن الممكن يفتقر الى المؤثر, ثم قال: الافتقارُ وصف سلبي, فأنا أموت وما عرفت شيئا, وكذلك حدثونا عن آخَرَ من أفاضلهم)[2472].

قال ابن تيمية: (ولهذا تجد أبا حامد. مع فرط ذكائه وتألُّهِه، ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف. ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري)[2473].

وقال ساجقلي زاده في "ترتيب العلوم" : (ومن المؤلفات في بعض مسائل الكلام: "رسالة إثبات الواجب" للدواني, ولها شرحٌ وحاشية على الشرح يَشتغل بمدارستها بعضُ الطلبة مقدارَ سنة, ومضمونُها مسألةٌ واحدة, هي أنَّ للعالَم إلها واجبَ الوجود مع أدلةٍ طويلةٍ واهية, ومجادلاتٍ كثيرة لا يَنتُج عن الاشتغال بها إلا توهينُ العقيدة وإيرادُ الوساوس المهلكة, ومَن شك في الله سبحانه {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فهيهات له اليقين من تلك الرسالة, بل الاشتغالُ بها يورث شكا لأرباب اليقين ويزيد شكا للشاكّين)[2474].

قلت: مع أنَّ المأخذ في كتاب الله تعالى قريب ميسر, قال الغزالي في "إلجام العوام" : (أما الدليل على معرفة الخالق فمِثْلُ قولِه تعالى: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ}, وقوله: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ},

(2471) الرد على المنطقيين (ص 372)

(2472) السابق (ص 155 - 156) , وانظر: درء التعارض 162/1

(2473) درء تعارض العقل والنقل 162/1 , وانظر: منهاج السنة 269/5

(2474) ترتيب العلوم (ص 150)

وكقوله: {فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}، وقوله: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا} إلى قوله: {وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا}، وأمثال ذلك هي قريب من خمسمائة آية جمعناها في كتاب "جواهر القرآن" بها ينبغي أن يَعرِفَ الخلقُ جلالَ الله الخالق وعظمته، لا بقول المتكلمين إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوبَ العوام، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة)[2475].

وقال في كتاب "الإحياء" في الأصل الأول من الأصول التي رتبها في معرفة الله تعالى، وهو معرفة وجوده تعالى: (وأولُ ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيانِ الله سبحانه بيانٌ، وقد قال تعالى: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا}، وقال تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}، وقال تعالى: {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا * وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا}، وقال تعالى: {أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ} إلى قوله {لِلْمُقْوِينَ}.

فليس يخفى على من معه أدنى مُسْكَةٍ من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمونَ هذه الآيات، وأدار نظرَه على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، أنَّ هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانعٍ يدبره وفاعلٍ يُحكِمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورةً تحت تسخيره ومصرَّفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال الله تعالى: {أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: لا إله إلا الله، وما أمروا أن يقولوا: لنا إلهٌ وللعالَم إله، فإن ذلك كان

(2475) إلجام العوام / مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص 314)



مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشؤهم وفي عنفوان شبابهم, ولذلك قال عز وجل: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ}, وقال تعالى: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ}, فإذًا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان)[2476].

وقال ساجقلي زاده أيضا في "ترتيب العلوم" : (رأيت بحث إثبات الواجب في "المواقف" مع شرحه في مقدار ورقتين من قطعة نصف الطبقة, وهو أطول كتب الكلام. فالعجب من طلبة الزمان, يشتغلون بدراسة "رسالة إثبات الواجب" مع الشرح والحاشية, قريبا إلى تمام سنة, يخوضون في المجادلات الطويلة إلى حيث لا يدرون في بعض المباحث إلى ما انجر الكلام في إثبات الواجب أو إلى منع ثبوته, وأكثرُ من يشتغل بها لا يحسن فهمَها. ثم إنهم بكثرة ما يتخيلون رب العزة ﷻ بعلة العلل وأول سلسلة الأسباب يَزولُ من صدورهم تعظيمُ رب الأرض ورب السماوات[2477], فيا خسرانهم ويا أسفا عليهم, ولم يكن لطلبة العلم من خير الأمم يقينٌ كيقين مشركي زمان الفترة في الخالق الإله {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ}.

ثم أقول لأولئك الطلبة: إن كنتم من أولي الألباب فلكم في خلق السماوات والأرض آيات[2478], فإن لم تكونوا منهم فكيف تفيدكم المجادلات الواهيات)[2479].

قال ابن تيمية: (وقد حكي عن طائفةٍ من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين، حتى لا يعرف الحق من الباطل، ومعلومٌ أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة. وقد حكي لي أن بعض الأذكياء. وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي. أنه قال: أضطجع علي فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء)[2480].

قلت: وهذا أصلُ الحيرة, قال السيوطي: (الحيرة: ما ينشأ عن تعارض الأدلة)[2481].

(2476) إحياء علوم الدين 105/1 - 106

(2477) انظر (ج 1 ص 216 - 217) من كتابنا هذا. (ز)

(2478) قال تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ}. (ز)

(2479) ترتيب العلوم (ص 151 - 152)

(2480) درء تعارض العقل والنقل 164/1 - 165 , وانظر: نقض المنطق (ص 25 - 26)

(2481) معجم مقاليد العلوم (ص 76)



قال ابن تيمية: (وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعارَض بها النصوصُ مِن غير معرفةٍ تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلى يقينٍ يطمئن إليه، وإنما تفيده الشكَّ والحيرة. بل هؤلاء الفضلاء الحذاق الذي يدَّعون أنَّ النصوصَ عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمُه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات)[2482].

ولهذا قال الخطابي في "الغنية عن الكلام وأهله" : (فلا تشتغل رحمك الله بكلامهم, ولا تغتر بكثرة مقالاتهم, فإنها سريعةُ التهافت كثيرةُ التناقض, وما من كلامٍ نسمعه لفرقةٍ منهم إلا ولخصومهم عليه كلامٌ يوازيه أو يقاربه, فكلٌّ بكلٍّ مُعارَض, وبعضٌ ببعض مقابَل, وإنما يكون تقدُّمُ الواحدِ منهم وفلجه على خصمه بقدر حظه من البيان وحذقه في صنعة الجدل والكلام, وأكثرُ ما يظهَر به بعضهم على بعض إنما هو إلزامٌ من طريق الجدل على أصولٍ مؤصلة ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم, فهم يطالبونهم بعودها وطردها, فمن تقاعد عن شيء منها سموه من طريق الجدل منقطعا, وجعلوه مبطلا, وحكموا بالفلج لخصمه عليه, والجدلُ لا يبين به حقٌّ ولا تقوم به حجة, وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطلة ويكون الحق في ثالثة غيرهما, فمناقضةُ أحدِهما صاحبَه غيرُ مصحِّحٍ مذهبَه وإن كان مُفسِدا به قولَ خصمه, لأنهما مجتمعان معا في الخطأ مشتركان فيه كقول الشاعر فيهم:

حجج تهافت كالزجاج تخالها ... حقا وكل كاسر مكسور

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحدا من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلا صحيحا, وإنما هو أوضاعٌ وآراء تتكافأ وتتقابل, فيكثر المقال ويدوم الاختلاف ويقل الصواب, قال الله تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}, فأخبر سبحانه أن ما كثر فيه الاختلاف فإنه ليس من عنده, وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة, لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل, وذلك صفةُ الباطل الذي أخبر الله سبحانه عنه, ثم قال في صفة الحق: {بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ})[2483].

وقال الحافظ ابن رجب - بعد نقله طرفا من "الغنية" للخطابي - : (وهي حسنة متضمنة لفوائدَ جليلة، وإنما ذكرنا هذا القدرَ منها ليتبين به أنَّ القواعدَ العقلية التي يَدَّعي أهلُها أنها

(2482) درء تعارض العقل والنقل 164/1

(2483) الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (ص 17 - 18)



قطعياتٌ لا تَقبَل الاحتمال، فتُرَدُّ لأجلها - بزعمهم - نصوصُ الكتاب والسنة، وتُصرف عن مدلولاتها، إنما هي عند الراسخين شبهاتٌ جهليات، لا تساوي سماعها، ولا قراءتها، فضلا عن أن يُرد لأجلها ما جاء عن الله ورسوله، أو يُحرَّف شيءٌ من ذلك عن مواضعه, وإنما القطعياتُ ما جاء عن الله ورسوله من الآيات المحكمات البينات، والنصوص الواضحات، فترد إليها المتشابهات، وجميعُ كتب الله المنزلة متفقة على معنى واحد، وإن ما فيها محكمات ومتشابهات، فالراسخون في العلم يؤمنون بذلك كلِّه، ويردون المتشابه إلى المحكم، ويَكِلون ما أشكل عليهم فهمُه إلى عالِمه، والذين في قلوبهم زيغٌ يتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة وابتغاء تأويله، فيضربون كتابَ الله بعضَه ببعض، ويردون المحكم، ويتمسكون بالمتشابه ابتغاءَ الفتنة، ويحرفون المحكم عن مواضعه، ويعتمدون على شبهاتٍ وخيالات لا حقيقةَ لها، بل هي من وسواس الشيطان وخيالاته يقذفها في القلوب, فأهلُ العلم والإيمان يمتثلون في هذه الشبهات ما أُمِروا به من الاستعاذة بالله والانتهاء عما ألقاه الشيطان، وقد جعل النبيُّ ذلك من علامات الإيمان، وغيرُهم فيصغون إلى تلك الشبهات، ويعبرون عنها بألفاظ مشتبهات، لا حرمة لها في نفسها، وليس لها معنًى يصح، فيجعلون تلك الألفاظَ محكمة لا تقبل التأويل، فيردون كلام الله ورسوله إليها، ويعرضونه عليها، ويحرفونه عن مواضعه لأجلها, هذه طريقةُ طوائفِ أهل البدع المحضة من الجهمية والخوارج والروافض والمعتزلة ومَن أشبههم، وقد وقع في شيء من ذلك كثيرٌ من المتأخرين المنتسبين إلى السنة من أهل الحديث والفقه والتصوف من أصحابنا وغيرهم في بعض الأشياء دون بعض, وأما السلف وأئمة أهل الحديث، فعلى الطريقة الأولى، وهي الإيمانُ بجميع ما أثبته الله لنفسه في كتابه، أو صح عن رسول الله أنه أثبته له، مع نفي التمثيل والكيفية عنه، كما قاله ربيعة ومالك وغيرهما من أئمة الهدى في الاستواء، وروي عن أم سلمة أم المؤمنين، وقال مثلَ ذلك غيرُهم من العلماء في النزول، وكذلك القولُ في سائر الصفات، والله سبحانه وتعالى الموفق)[2484].

وقال ابن القيم - فيما يسميه أهل الكلام قواطع عقلية وقواعد يقينية - : (وإذا تأملها مَن نَوَّرَ اللهُ قلبَه وكحل عين بصيرته بمرود الإيمان, رآها لحمَ جمل غث على رأس جبل وعر, لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل, وهي من جنس خيالات الممرورين وأصحاب الهوس, وقد سودوا بها القلوبَ والأوراق, فطريقتُهم ضدُّ طريقةِ القرآن من كل وجه, إذ طريقةُ القرآن حقٌّ بأحسن تفسير وأبين عبارة, وطريقتُهم معان باطلة بأعقد عبارة وأطولها وأبعدها من الفهم, فيجهد

(2484) فتح الباري لابن رجب 7/239 - 241

الرجلُ الظمآن نفسَه وراءَهم حتى تنفد قواه, فإذا هو قد اطلع على سرابٍ بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب, أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور, والله يعلم أنا لم نقل ذلك تقليدا لغيرنا بل إخبارا عما شاهدناه ورأيناه, وإذا أحببت أن تعلم ذلك حقيقة فتأمل عامة مطالبهم وأدلتهم عليها وكيف تجدها مطالبَ بعد التعب الشديد والجهد الجهيد لا تحصل منها على مطلب صحيح)[2485].

وقال ابن تيمية: (فالفلاسفة تقدح في دليل المعتزلة على نفي الصفات بل على نفي الجسم والتحيُّز ونحو ذلك, لأنَّ دليل المعتزلة مبنيٌّ على أن القديم لا يكون محلا للصفات والحركات, فلا يكون جسما ولا متحيزا, لأن الصفات أعراض, وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات وأن الجسم لا يخلو منها, وما لم يخل من الحوادث, فهو حادث, بل الأشعري نفسُه ذكر في رسالته إلى أهل الثغر أن هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم, وهو الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث أعراضها, هو دليل محرم في شرائع الأنبياء, لم يَستدِلَّ به أحدٌ من الرسل وأتباعهم, وذكر في مصنف له آخر بيان عجز المعتزلة عن إقامة الدليل على نفي أنه جسم, وأبو حامد الغزالي وغيره من أئمة النظر بينوا فسادَ طريق الفلاسفة التي نفوا بها الصفات, وبينوا عجزَهم عن إقامة دليلٍ على نفي أنه جسم, بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد, وأنه لا يمكن نفيُ الجسم إلا بالطريق الأول الذي هو طريقُ المعتزلة الذي ذكر فيه الأشعريُّ ما ذكر, فإذا كان كلٌّ من أذكياء النظار وفضلائهم يقدح في مقدماتِ دليل الفريق الآخر الذي يَزعُم أنه بنى عليه النفي, كان في هذا دليلٌ على أن تلك المقدمات ليست ضرورية, إذ الضروريات لا يمكن القدحُ فيها)[2486].

وقال الشوكاني: (ومن العجب العجيب والنبأ الغريب أن تلك العبارات الصادرة عن جماعة من أهل الكلام التي جعلها مَن بعدَهم أصولا لا مستنَد لها إلا مجرد الدعوى على العقل والفرية على الفطرة, وكلُّ فردٍ من أفرادها قد تنازعت فيه عقولُهم وتخالفت عنده إدراكاتهم, فهذا يقول حكم العقل في هذا الكلام كذا, وهذا يقول حكم العقل في هذا كذا, ثم يأتي بعدهم من يجعل ذلك الذي يعقله من يقلده ويقتدي به أصلا يرجع إليه ومعيارا لكلام

(2485) الصواعق المرسلة 1/335-336

(2486) مجموع الفتاوى 5/290

الله تعالى وكلام رسوله ﷺ يقبل منهما ما وافقه ويرد ما خالفه... وأغرب من هذا وأعجب وأشنع وأفظع أنهم بعد أن جعلوا هذه التعقلات التي تعقلوها على اختلافِهم فيها وتناقضهم في معقولاتها أصولا تُرد إليها أدلة الكتاب والسنة جعلوها معيارا لصفة الرب تعالى, فما تعقله هذا من صفات الله قال به جزما, وما تعقله خصمه منها قطع به, فأثبتوا لله تعالى الشيء ونقيضه استدلالا بما حكمت به عقولُهم الفاسدة وتناقضت في شأنه)[2487].

وقال الآلوسي: (إن أدلة أهل الرسوم من المتكلمين وغيرهم متعارضة وكلماتهم متجاذبة, فلا تكاد ترى دليلا سالما من قيل وقال ونزاع وجدال، والوقوفُ على علمٍ من ذلك مع ذلك أمرٌ أبعد من [الأبلق] العقوق وأعز من بيض الأنوق:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ... وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر ... على ذقن أو قارعا سن نادم

فمن أراد النجاةَ فليفعل ما فعل القومُ ليحصل له ما حصل لهم أو لا فليتبع السلف الصالح فيما كانوا عليه في أمر دينهم غير مكترث بمقالات الفلاسفة ومن حذا حذوهم من المتكلمين التي لا تزيد طالبَ الحق إلا شكًّا)[2488].

ولهذا قال ابن عقيل في "الفنون" : (نصيحتي لإخواني من المؤمنين الموحدين أن لا يقرع أبكارَ قلوبهم كلامُ المتكلمين، ولا تصغي مسامعُهم إلى خرافات المتصوفين، بل الشغل بالمعايش أولى من بطالة المتصوفة، والوقوف مع الظواهر أولى من توغل المنتحلة للكلام, وقد خَبَرْتُ طريقةَ الفريقين: غايةُ هؤلاء الشك، وغاية هؤلاء الشطح)[2489].

(2487) التحف في مذاهب السلف (ص 66 - 67)

(2488) تفسير الآلوسي روح المعاني 116/6

(2489) درء تعارض العقل والنقل 66/8 . قال ابن تيمية: (مَن غلب عليه طريقُ النظر والكلام، كان ذمُّهُ لمنحرفة العُبَّاد أكثرَ من ذمه لمنحرفة أهل الكلام، وهذا كثيرٌ في أهل الكلام والفقهاء، لا سيما في المعتزلة، وهؤلاء قد لا يعرفون ما في طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة في الشرع، ومن غلب عليه طريقة أهل الإرادة والعبادة, كان ذمه لمنحرفة أهل الكلام والنظر أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف, وهذا يوجد كثيرا في كلام أهل الزهد والعبادة، لا سيما المعظمين لطريق الصوفية، فمثل أبي عبد الرحمن السلمي، وأبي طالب المكي، وأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، وأبي حامد الغزالي، وإن كانوا يذمون من منحرفة الصوفية ما يذمون، فذَمُّهم لجنس أهل الكلام والبحث والنظر أعظم, ومثل أبي بكر بن فورك، وأبن عقيل، وأبي بكر الطرطوشي، وأبي عبد الله المازري، وأبي الفرج بن الجوزي، وإن كانوا يذمون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمون، فذمهم لما يذمونه من بدع أهل التصوف والتألُّه أعظم). درء تعارض العقل والنقل 68/8 - 69

قال الإمام أحمد: "من أحب الكلام لم يفلح، لأنه **يؤول أمرُهم إلى حيرة**، عليكم بالسنة والحديث، وإياكم والخوضَ في الجدال والمراء، أدركنا الناسَ وما يعرفون هذا الكلام، عاقبة الكلام لا تؤول إلى خير"[(2490)].

وقال ابن أبي حاتم: كان أبي وأبو زرعة يقولون: "من طلب الدين بالكلام ضَلّ"[(2491)].

وقال القاضي أبو يوسف: "من طلب الدين بالكلام تزندق"[(2492)].

وقال عبد الرحمن بن مهدي: "من طلب الكلام فآخر أمره الزندقة"[(2493)].

وقال أبو المظفر ابن السمعاني: (صح عن السلف أنهم نهوا عن علم الكلام, وعدُّوه **ذريعةً للشك والارتياب**)[(2494)].

قال ابن عاشور: (وجميعُ أخطاءِ أهل الضلالة في الجاهلية والأديان الماضية تسري إلى عقولهم من النظر السقيم والأقيسة الفاسدة وتقدير الحقائق العالية بمقاديرِ مُتعارَفِهم وعوائدهم وقياسِ الغائب على المشاهَد, وقد ضلَّ كثيرٌ من فِرَقِ المسلمين في هذه المسالك لولا أنهم ينتهون إلى معلوماتٍ ضرورية من الدين تعصمهم عند الغاية عن الخروج عن دائرة الإسلام, وقد جاء بعضهم وأوشك أن يقع)[(2495)].

ولهذا قال ابن تيمية: (المتفلسفُ أعظمُ اضطرابا وحيرة في أمره من المتكلِّم, لأنَّ عند المتكلم من الحق الذي تلقَّاه عن الأنبياء ما ليس عند المتفلسف, ولهذا تجد مثلَ أبي الحسين البصري وأمثاله أثبتَ من مثل ابن سينا وأمثالِه)[(2496)].

وقد قال الذهبي: (واغوثاه بالله، إذا كان الذين قد انتدبوا للرد على الفلاسفة قد حاروا ولحقتهم كسفة، فما الظن بالمردود عليهم؟!)[(2497)].

قلت: وقد رأيتَ شهادة أساطين الكلام على أنفسِهم بما حصَّلوه من النظر العقلي الصرف في مسائل الإلهيات, وقد قال ابن الوزير اليماني - بعد ذكره لطرفٍ صالح من ذلك - :

(2490) سير أعلام النبلاء 291/11

(2491) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 118)

(2492) سير أعلام النبلاء 537/8

(2493) صون المنطق والكلام للسيوطي (ص 101)

(2494) فتح الباري 352/13

(2495) التحرير والتنوير 321/11

(2496) نقض المنطق (ص 43)

(2497) زغل العلم (ص 44)

(فهذا كلامُ أساطين أئمة المعارف العقلية من فريقي الملة الإسلامية... فأما بعضُ الطلبة من أتباع أهلِ الكلام الذين قلَّدوا في تلك القواعد, وهم يَحسِبون أنهم من المحققين, فهم أبلدُ وأبعدُ مِن أنْ يَعرفوا ما أوجبَ اعترافَ هؤلاء الأئمةِ بالجهل والعجز, وإنما هم بمنزلة مَن سَمِعَ أخبارَ الحروب والشجعان, وهؤلاء الأئمة بمنزلة من مارس مقارعة الأبطال ومنازلة الأقران)[2498].

(الخلاصة أن الكلام علم جدل وحجاج)

فالحاصل أن الكلامُ عِلْمُ حِجاجٍ وجدل ومناظرة, وأما مأخذ العقائد فالكتاب والسنة لا غير.

في حاشية البناني[2499] على الزرقاني: (قال في "الإحياء" : معرفة الله سبحانه وتعالى لا تحصل من علم الكلام, بل يكاد الكلام يكون حجابا عنها ومانعا منها, وقال أيضا: ليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي يشارك فيها العوام, وإنما يتميز عنهم بصنعة المجادلة, انظر "سنن المهتدين")[2500].

فخاصة الكلام الجدلُ والمناظرة, على أن الغزالي قال في "فيصل التفرقة" : (بل الأنفعُ الكلامُ الجاري في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن, فأما الكلامُ المحرَّر على رسم المتكلمين فإنه يُشعِر نفوسَ المستمعين بأن فيه صنعة الجدل ليعجز عنه العامي لا لكونه حقا في نفسه, وربما يكون ذلك سببا لرسوخ العناد في قلبه, ولذلك لا ترى مجلسَ مناظرةٍ للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحدٍ انتقل من اعتزالٍ أو بدعة إلى غيره, ولا عن مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة ولا العكس, وتجري هذه الانتقالاتُ بأسباب أخر)[2501].

(2498) إيثار الحق على الخلق (ص 14)

(2499) أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني: العارف الذي ليس له في عصره ثاني الإمام الهمام خاتمة العلماء الأعلام الأستاذ المحقق المؤلف المطلع المدقق العلامة النحرير الفهامة القدوة الشهير. له تآليف محررة مفيدة منها حاشية على شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني على المختصر سارت بها الركبان ورزق القبول فيها وحاشية على مختصر الشيخ السنوسي في المنطق وشرح على السلم وحواش على التحفة. توفي سنة (1194). [شجرة النور الزكية 514/1]

(2500) حاشية البناني على شرح الزرقاني 190/3

(2501) فيصل التفرقة (ص 77) , وصون المنطق والكلام (ص 239)

وقال ابن قتيبة: (وكنت أسمعهم يقولون: إن الحق يُدرَك بالمقايسات والنظر، ويلزم من لزمته الحجةُ أن ينقادَ لها. ثم رأيتهم، في طول تناظُرهم، وإلزام بعضهم بعضا الحجة، في كل مجلس مرات، لا يزولون عنها، ولا ينتقلون)[2502].

وقال ابن السمعاني: (وتراهم ينقطعون في الحِجاج ولا ينتقلون, وهذا هو الدليل على أنه ليس قصدُهم طلب الحق وإنما طريقهم اتباع الهوى فحسب, فإذا ألزم قال هذا إلزام توجه عليَّ لا على مذهبي وسنأتي بعدُ بالجواب أو يوجد من ينفصل عن هذه الشبهة ممن ينتحل ديني ومذهبي, فإذا راعينا مثل هذا لم تقم حجة على كافرٍ أبدا, وما هذا إلا طريقٌ يوهم جميعَ الكافرين أنهم على الحق, قاتلهم الله أنى يؤفكون وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا)[2503].

وقال الغزالي في "الإحياء" : (يُحتاج إليه لمناظرة مبتدِعٍ ومعارضَة بدعته بما يُفسدها وينزعها عن قلب العامي, **وذلك لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد تعصُّبهم**, وأما المبتدع بعد أن يعلم من الجدل ولو شيئا يسيرا, فقلما ينفع معه الكلام, فإنك إن أفحمته لم يترك مذهبه, وأحال بالقصور على نفسه, وقَدَّر أنَّ عند غيره جوابا ما وهو عاجزٌ عنه, وإنما أنت ملبس عليه بقوة المجادلة, وأما العامي إذا صرف عن الحق بنوع جدل يمكن أن يرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصبُ للأهواء, فإذا اشتد تعصُّبُهم وقع اليأسُ منهم, إذ التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس, وهو من آفات علماء السوء, فإنهم يبالغون في التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار, فتنبعث منهم الدعوى بالمكافأة والمقابلة والمعاملة, وتتوفر بواعثُهم على طلب نصرة الباطل, ويَقوى غرضُهم في التمسك بما نُسِبوا إليه, ولو جاءوا من جانب اللطف[2504] والرحمة والنصح في الخلوة لا في معرض التعصُّب والتحقير, لأنجحوا فيه,

---

(2502) تأويل مختلف الحديث (ص 115)

(2503) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 72 - 73)

(2504) قال الذهبي في ابن تيمية: (وله حِدَّة قوية تعتريه في البحث، حتى كأنه ليث حرب... وفيه قلة مداراة وعدم تؤدة غالبا، والله يغفر له). [ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب 507/4]

وقال الذهبي أيضا: (تعتريه حدة في البحث, وغضب وشظف للخصم, يزرع له عداوة في النفوس ونفورا عنه, وإلا والله فلو لاطف الخصوم ورفق بهم ولزم المجاملة وحسن المكالمة لكان كلمة إجماع, فإن كبارهم خاضعون لعلومه). [ذيل تاريخ الإسلام (ص 326 - 327) , وانظر: الدرر الكامنة لابن حجر 176/1]

وقال أيضا في تاريخه - عند ذكر قيام جماعة من الشافعية المتكلمين على ابن تيمية بسبب كلام له في الصفات - : (وتألموا منه بسبب ما هو المعهودُ من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته، وتوبيخه الأليم المبكي المنكي المثير النفوس، ولو

ولكن لما كان الجاهُ لا يقوم إلا بالاستتباع, ولا يستميل الأتباعَ مثلُ التعصب واللعن والشتم للخصوم, اتخذوا التعصُّبَ عُدَّتَهم وآلتهم, وسَمَّوه ذَبًّا عن الدين ونضالا عن المسلمين, وفيه على التحقيق هلاكُ الخَلْق ورسوخُ البدعة في النفوس)[2505].

وبعدُ, فالجملةُ التي تحقق غرضَنا من هذا كلِّه هي: أنَّ تثبيتَ حجيةِ الكتاب والسنة وكونهما مصدرين لأخذ الأحكام الشرعية غيرُ متوقِّفٍ على صنعة الكلام, وبناءً على هذا فإنَّ أصول الفقه, الذي هو في الحقيقة بحثٌ في كيفية أخذِ تلك الأحكام من مداركها, غيرُ متوقفٍ أيضا على صنعة الكلام, فلا يكون الكلامُ من مدد أصول الفقه, والله أعلم.

ثم لو قدَّرْنا توقفَ الأصولِ على الكلام, فإنَّ ذلك لا يستلزم استمدادَه منه, لأن استمدادَ العلم - كما ذكر ابن عاشور - يراد به: (توقفه على معلوماتٍ سابقٍ وجودُها على وجود ذلك العلم عند مُدَوِّنيه, لتكون عونًا لهم على إتقان تدوين ذلك العلم), وهذا غير متحقق بين الأصول والكلام, لا سيما وقد تبين أولَ الكتاب أن مبادئ كل علم هي جملة التصورات والتصديقات التي تذكر في ذلك العلم غيرَ مبرهَنة, وإنما تطلب براهينُها في علمٍ آخَر, وتكون قد استسلفت في ذلك العلم لابتناء بعض مسائله عليها, وأما مسائلُه فهي المطالب التي تقام براهينُها فيه.

ولهذا قال ابن أمير حاج في "شرح التحرير لابن الهمام" : (ثم بقي هنا شيء, وهو أنَّ الآمديَّ وابنَ الحاجب ومن تابعَهما ذكروا أنَّ استمدادَ هذا العلمِ مِن ثلاثة: هذين - يعني العربية والأحكام - , والثالث: علم الكلام.

ولعله (يعني ابن الهمام) إنما لم يذكره (يعني علم الكلام)؛ لأنَّ مرادَهم بما منه الاستمداد: ما تكون الأدلةُ متوقفةً عليه من حيث ثبوتُ حجيَّتِها للأحكام أو من حيث إنَّ إثبات

سَلِم من ذلك لكان أنفعَ للمخالِفين، لا سيما عبارته في هذه الفتيا الحموية, وكان غضبُه فيها لله ولرسوله باجتهاده، فانتفع بها أناسٌ وانفصم بها آخرون ولم يحملوها). [تاريخ الإسلام 61/52 - 62]

قال الأستاذ محمود الطناحي: (والبشر منذ أنْ برأهم خالقُهم يُحبون الملاينة والملاطفة, ثم المصانعة التي أشار إليها زهيرُ بن أبي سلمى في معلَّقته الشريفة). [مقالات محمود الطناحي (ص 491)]

قلت: يشير إلى قول زهير:

وَمَنْ لَمْ يُصانِعْ فِي أُمُورٍ كَثيرةٍ ... يُضَرَّسْ بأنْيابٍ ويُوطَأ بِمَنْسِمِ

قال الزوزني: (يقول: ومن لم يصانع الناسَ, ولم يُدارِهم في كثيرٍ من الأمور, قهروه وغلبوه وأذلُّوه وربما قتلوه، كالذي يضرس بالناب ويوطأ بالمنسم. الضرس: العض على الشيء بالضرس، والتضريس مبالغة. المنسم للبعير: بمنزلة السنبك للفرس، والجمع المناسم). [شرح المعلقات السبع (ص 149)]

(2505) إحياء علوم الدين 40/1 - 41

الأحكام أو نفيها متوقف على تصورها أو التصديق بها, كما هو ظاهرٌ من الوقوف على تعليلهم لهذه الدعوى، وعلمُ الكلام بالنسبة إلى الأدلة من قبيل الأول كما قرروه في كتبهم.

ومرادُ المصنِّفِ بما منه الاستمداد: **ما بحيث يكون مادة وجزءا لهذا العلم, وليس علمُ الكلام كذلك**.

قال: ثم إنه - وإن كان لا مناقشة في الاصطلاح - صنيعُ المصنف نظرا إلى المعنى اللغوي أَوْلى, لأنَّ المدد للشيء لغة: ما يزيد به الشيءُ ويَكثُر، ومنه المدد للجيش، **وهذا غيرُ ظاهرٍ في الكلام)**[2506].

قلت: ولهذا فإن الزركشي في "البحر المحيط" قد عدل عن الوجه المذكور لاستمداد الأصول من الكلام إلى وجهٍ آخر فقال: (الأَوْلى أنْ يُقال في وجه استمداده من علم الكلام: إن علم أصول الفقه فيه ألفاظٌ لا تُعلَم مسمياتُها مِن غير أصول الدين, لكنها تُؤخذ مسلَّمةً فيه على أن يُبرهَن في غيره من العلوم أو تكون مسلَّمة في نفسها, وهي "العلمُ والظن والدليل والأمارة والنظر", لأنَّ لفظ "الطرق" يشمل ذلك كلَّه, والحكم أيضا إذ لا بد فيه من خطاب شرعي, ولا يثبت ذلك بالدليل في غير أصول الدين)[2507].

وقد جمع الآمديُّ بين الوجهين في "منتهى السول" فقال: (وأما استمدادُه من الكلام, فمن جهة توقف العلم بكون أدلة الأحكام حجةً شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به, إذ لا تحقُّقَ لذلك في غير علم الكلام, ولأنَّ بعض مباديه مأخوذةٌ منه من حيث إنَّ الكلامَ في أدلة الفقه مما يُحوجُ إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلمَ أو الظن بطريق النظر, فكلُّ ذلك مما يُتسلم من صاحب علم الكلام تسليما, وإن كان لا بد من تصوُّرِ كلِّ واحدٍ من هذه المبادئ بالتحديد في مبدأ هذا العلم لبناء الغرض عليها)[2508].

قلت: وهذا الوجه الثاني هو الذي اقتصر عليه ابنُ بَرهان, فقال: (وأما وجه استمداده من علم الكلام: فهو أن هذا الفن يفتقر إلى المَيْزِ بين الحجة والبرهان والدليل, وهذا يُقرَّر في فن الكلام)[2509].

(2506) التقرير والتحبير 67/1

(2507) البحر المحيط 46/1

(2508) منتهى السول في علم الأصول (ص 8)

(2509) الوصول إلى الأصول 56/1

واختيارُ ابنِ عاشور راجعٌ إلى هذا - وإن كانت دائرة الاستمداد التي ذكرها أوسع - فقد قال في حاشيته "التوضيح والتصحيح" : (وأما الكلام فلأنَّ علم الكلام اسمٌ للعِلْم الجامع لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجهٍ لا يُخالف الأصولَ الشرعية, فهو قد أُودِعَ مسائلَ المنطقِ والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدينَ, فلما كان للأصوليِّ فَضْلُ احتياجٍ إلى قواعدَ من هذين العلمين, وكان علمُ الأصول ومَنازعُ الاجتهادِ تَشْغَلُ جُلَّ وقتِ المشتغِل بها, لَزِمهم أن يَكْفُوا طُلَّابَ علمِهم مؤنةَ ما يحتاجون إليه من هذين العلمين, لصون الذهن عن الخطأ في النظر, ولم يَرْضَوا أن يتنازلوا إلى أخذها من علمٍ غيرِ إسلامي, لئلا يكونَ علمُهم - الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق - مستمدا من علم غير إسلامي, هذا قصارى ما نوجه به صنيعَهم في الاستمداد من الكلام)[2510].

وهذا المدد الكلامي هو الذي عبر عنه الآمدي بـ"المبادئ الكلامية" التي ذكرها أولَ "الإحكام" حيث قال: (القسم الأول في المبادئ الكلامية, فنقول: اعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي أدلة الفقه، وكان الكلام فيها مما يُحوج إلى معرفة الدليل، وانقسامِه إلى ما يفيد العلم أو الظن، وكان ذلك مما لا يتم دون النظر، دعت الحاجةُ إلى تعريف معنى الدليل والنظر والعلم والظن من جهة التحديد والتصوير لا غير)[2511].

قال الرهوني في "شرح المختصر" : (وفيه نظر, لأنَّ البحثَ عن الدليل وأقسامِه لا يختص به الكلامُ, مع أن ما بعد هذا مَنطِقٌ, فلا يُنسَب إلى مبادئ الكلام, لكونه آلةً[2512] لجميع العلوم)[2513].

وقال الأصفهاني أيضا: (لأنَّ بحثَ الدليلِ والقواعد المنطقية غيرُ مخصوصٍ بالكلام, ونسبتُه إلى الكلام كنسبته إلى الأصول, لأنَّ المنطق آلةٌ لجميع العلوم الكسبية)[2514].

(2510) التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح 5/1

(2511) الإحكام 9/1

(2512) قلت: ولهذا فإنَّ بعضَهم لا يقول في تعريف المنطق هو علمٌ بل آلة, والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله كالمنشار للنجار, وإنما كان المنطق آلة لأنه واسطةٌ بين القوة العاقلة والمطالب الكسبية. وعليه أوردوا خلافا في كونه علما أو آلة, ووُفِّق بينهما بنظر الثاني إلى أنه ليس مقصودا لذاته وإن كانت قواعده مدوَّنة كسائر العلوم, ونظرِ الأول لذات القواعد, ولذا قال الصبان: (خلافهم في المنطق هل هو علم أو آلة خلاف لفظيٌّ, فهو علمٌ في نفسه وإن كان آلة لغيره). انظر: رفع الأعلام (ص 15 - 16) , وحاشية عليش على المطلع (ص 17) , وحاشية الصبان على الملوي (ص 33) , وكشاف اصطلاحات الفنون 45/1 . (ز)

(2513) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 162/1

(2514) بيان المختصر 33/1 , والكلام بحروفه في الردود والنقود للبابرتي 115/1



وقد قال الغزالي: (ولهذا العلمِ (يعني الكلامَ) آلةٌ يُعرَف بها طريقُ المجادلة بل طرق المحاجة بالبرهان الحقيقي، وقد أودعناه كتابَ "محك النظر" وكتاب "معيار العلم" على وجهٍ لا يُلفَى مثلُه للفقهاء والمتكلمين)[2515].

وقال ابنُ خلدون في "المقدمة" : (وربما كان - أي: علمُ المنطق - آلةً لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين)[2516].

ولهذا قال الرهوني - عند قسمةِ ابنِ الحاجب العلمَ إلى ضربين تصورٍ وتصديق - : (لما كان علمُ الشرع للفكر فيه مجالٌ في اكتساب بعض تصوراته وتصديقاته، احتِيج إلى قواعدَ من علم المنطق لكيفية اكتسابها بالحدود والدلائل، ولو أحالوها على كتب الأوائل لعَسُر على كثيرٍ من علماء الشرع الشروعُ فيما ليس شرعيا مع عدم الاحتياج إلى كثيرٍ منها في الشرع، فانتُزِع منها القدرُ المحتاج، وجُعِل مقدمةً للأصول التي هي أدلة الفقه، صونا للذهن عن الغلط في أصول الأحكام الشرعية، فهي من تتمة مبادئ هذا الكتاب، مع أنه لا بيانَ لها في علم شرعي مشهور، فبَيَّنَها ها هنا كما فعل الغزالي)[2517].

وقال السعد في حاشيته على الشرح العضدي: (ولم يُورِدْ في المبادئ الكلامية شيئا مما يتعلق بمعرفة الباري وصِدْقِ المبلِّغ ودلالة المعجزة، لأنَّ ذلك في نظر الأصولي منزلة البديهي، بل اقتصر على ما لا يَبعُد أن يكون بالنسبة إلى الكلام أيضا من المبادئ، بل المقدمات، بل ليس له اختصاصٌ بالكلام، كمباحث النظر الذي سائرُ العلومِ فيه متساويةُ الأقدام، نعم لَمَّا لم يكن في العلوم الإسلامية ما يُناسِب مباحثَ النظر والاستدلال سوى علم الكلام أضافوها إليه، وفي قوله (مبادئ الكلام) دون (المبادئ الكلامية) رَمْزٌ إلى ما ذكرنا)[2518].

وهكذا نازع ابنُ الهمام أيضا في عَدِّها كلاميةً، وحجتُه أيضا عدمُ تعلقها بالكلام لذاته، ولهذا فإنه نسبها إلى المنطق.

قال في "التحرير" مع شرحه "التقرير والتحبير" : (الأمر (الثالث) من الأمور التي مقدمةُ هذا الكتاب عبارةٌ عنها **(المقدمات المنطقية)** ونَسَبها إلى المنطق لأنها منه، وقوله (مباحث النظر) عطف بيان أو بدل منها (وتسميةُ جمعٍ) من الأصوليين كالآمدي ومن تابعه (لها) أي:

(2515) جواهر القرآن (ص 39)

(2516) المقدمة (ص 739)

(2517) تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول 190/1

(2518) حاشية السعد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب 125/1



لهذه المباحث (مبادئَ كلاميةً بعيدٌ)، لأنَّ هذه النسبة تفيد الاختصاصَ ظاهرا، وعِلْمُ الكلام غيرُ مختصٍّ بها (بل الكلامُ فيها) أي: في هذه المباحث (كغيره) من العلوم الكسبية في الحاجة إليها (لاستواء نسبتها) أي: هذه المباحث (إلى كل العلوم) الكسبية في كونها آلةً لها، (وهو) أي: بيانُ الاستواء المذكور (أنه) أي: الشأن (لما كان البحث) عرضا (ذاتيا للعلوم) لعروضه لها بلا وسطٍ في الثبوت في نفس الأمر (وهو) أي: البحث (الحملُ بالدليل)، وهذا أوجَزُ ما قيل في تعريفه مع الجمع والمنع، (وصحتُه) أي: الدليل (بصحة النظر، وفسادُه به) أي، وفساد الدليل بفساد النظر كما سيظهر (وجب التمييز) بين النظر الصحيح والنظر الفاسد (ليُعلَم) بمعرفتهما (خطأُ المطالب وصوابها)، فإنَّ خطأها من فساد دليلها الناشئ عن فساد النظر، وصوابها عن صحة دليلها الناشئ عن صحة النظر، فإذا عرف حال النظر عرف حال الدليل، وإذا عرف حال الدليل عرف حال ما أدى إليه، فإذًا لا بد مِن معرفة كلٍّ من النظر وقِسمَيه، والدليلِ وما يفيده من العلم والظن، لتوقُّفِ معرفة حال المطلوب على هذه الأمور، سواء كان المطلوب من المطالب الأصلية أو الكلامية أو غيرهما، فجَعْلُ هذه الأمور مبادئَ كلاميةً للأصول ليس بأولى من العكس مثلا، وقد صرح بذلك الإمامُ الغزالي في "المستصفى" حيث قال: إن المقدمة المشتملة على هذه المباحث ليست من جملة أصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمةُ العلومِ كلِّها، وحاجةُ جميعِ العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه اهـ.
نعم لا بأسَ بما ذكره المحقق الشريف مِن أنَّ الحقَّ أن إثباتَ مسائلِ العلوم النظرية محتاجٌ إلى دلائلَ وتعريفاتٍ معينة، والعلمُ بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها، فهي تحتاج إليها تلك العلوم وليست جزءا منها بل هي علمٌ على حيالها، وعلمُ الكلام لما كان رئيسَ العلوم الشرعية ومقدَّما عليها، انتسبت إليه هذه القواعدُ المحتاجُ إليها، فعُدَّت مبادئَ كلامية للعلوم الشرعية اهـ . فإنَّ حاصلَ هذا أن هذه الإضافة ليست للتخصيص بل لاتفاق سَبْقِ وُقوعِها مبادئَ للكلام لتقدُّمِه في الاعتبار والشرف على ما سواه، والشيءُ يُضاف إلى غيره بأدنى ملابسة على ما عُرِف في العربية، والسبقُ من أسباب الترجيح، وحيث يظهر أن المراد هذا، فلا بأس بذلك)[2519].

(حقيقة المنطق)

(2519) التحرير (ص 7) , والتقرير والتحبير 39/1



واعلم أن المنطق في اللغة: الكلام, وقد نطَق ينطِق نُطقا ومَنطِقا ونُطوقا: تكلم بصوتٍ وحروفٍ تُعرَف بها المعاني[2520].

وفي الاصطلاح: عِلْمٌ بقوانينَ تفيدُ معرفةَ طرقِ الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطِها، بحيث لا يَعرِض الغلطُ في الفكر[2521].

قال عبد السلام:

عِلْمٌ به يُعرَف ما يُنتقلُ ... عن حاصلٍ به لِمَا يُستحصَلُ

أي: هو علم تُعرف به كيفيةُ الانتقالِ من أمورٍ حاصلةٍ في الذهن -أي معلومة- إلى أمورٍ مُستحصَلةٍ -أي مطلوبةِ الحصول- لأنها مجهولة[2522].

والقوانين جمع قانون, وقد عرفتَ ما هو في محله المتقدِّم.

وإذا عرفت أن النظر عبارة عن: (ترتيب أمور حاصلة معلومة للتأدي إلى أمور مستحصلة مجهولة), بان لك أن المنطق هو (قانون النظر)[2523], لأنه الكاشف عن كيفية ذلك الترتيب, قال في "مفتاح السعادة" : (هو علم يُتعرف منه كيفيةُ اكتساب المجهولات التصورية أو التصديقية من معلوماتها)[2524].

ولهذا قال أبو البركات البغدادي في "المعتبر" : (هو قانون الهداية النظرية التي تكون بسابق المعارفِ والعلومِ إلى ما يُكتسَب منها)[2525].

وهذا القانون يتميز به صحيحُ النظر من فاسده, قال ابن خلدون: (علم المنطق هو قوانينُ يُعرف بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المُعَرِّفة للماهيَّات, والحُجَج المُفِيدة للتصديقات)[2526].

(2520) مختار الصحاح والقاموس: مادة (نطق).

(2521) كشاف اصطلاحات الفنون 44/1

(2522) رفع الأعلام (ص 14 - 15)

(2523) كما أشار السعد في "تهذيبه" إلى أن المنطق: (قانونٌ يعصم عن الخطأ في النظر). قال الشيخ محمد الدسوقي: (المراد بالقانون هنا مجموعُ قواعدِ هذ الفن, وتسمية هذا المجموع قانونا من باب تسمية الشيء باسم بعض أجزائه, وإنما قيل لهذا الفن قانونٌ مع أنه قوانين متعددة لكونها كالواحد من حيث إنها مشتركة في جهة واحدة تجمعها, وهي كونها تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر). حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب (ص 64)

(2524) مفتاح السعادة 272/1

(2525) المعتبر 7/1

(2526) المقدمة (ص 644)



قال الفارابي: (صناعة المنطق تعطي جملةَ القوانين التي شأنُها أن تُقوِّم العقل, وتسدد الإنسانَ نحوَ طريق الصواب, ونحو الحق في كل ما يمكن أن يَغلِط فيه من المعقولات, والقوانين التي تحفظه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات, والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يُؤمَن أن يكون قد غَلِط فيه غالط, وذلك أنَّ في المعقولات أشياءَ لا يمكن أن يكون العقلُ غَلِط فيها, وهي التي يجد الإنسانُ نفسَه كأنها فُطِرتْ على معرفتها واليقين بها مثل: أن الكل أعظمُ من الجزئه, وأنَّ كل ثلاثة فهو عدد فرد. وأشياءَ أخرى يمكن أن يغلط فيها ويَعدِل عن الحق إلى ما ليس بحق, وهي التي شأنُها أنْ تُدرَك بفكرٍ وتأمل عن قياس واستدلال. ففي ذلك دون تلك يضطر الإنسانُ الذي يَلتمِس الوقوفَ على الحق اليقين في مطلوباته كلِّها إلى قوانين المنطق)[2527].

وقال الكاتبي في "الشمسية" : (العلمُ إما تصورٌ فقط, وهو حصول صورة الشيء في العقل, وإما تصورٌ معه حكم, وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا، ويقال للمجموع تصديق. وليس الكلُّ من كلٍّ منهما بديهيا وإلا لَمَا جَهِلْنا شيئا, ولا نظريا وإلا لدار أو تسلسل، بل البعضُ من كلٍّ منهما بديهيٌّ، والبعض الآخَرُ نظريٌّ يَحصُل بالفكر، وهو ترتيبُ أمورٍ معلومة للتأدي إلى مجهول، وذلك الترتيبُ ليس بصوابٍ دائما, لمناقضة بعضِ العقلاء بعضا في مقتضى أفكارهم، بل الإنسانُ الواحد يُناقض نفسَه في وقتين، فمَسَّتِ الحاجةُ إلى قانونٍ يفيد معرفةَ طرق اكتساب النظريات من الضروريات والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها, وهو المنطق، ورسموه بأنه: آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر)[2528].

وقال ابن خلدون: (إنَّ الإنسانَ لما خَلَق اللهُ له الفِكْرَ الذي به يُدرِك العلومَ والصنائع, وكان العلمُ إما تصوُّرا للماهيات, ويعنى به إدراكٌ ساذج من غير حكمٍ معه, وإما تصديقا أي: حكما بثبوت أمر لأمر, فصار سعيُ الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف, فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفرادٍ في الخارج, فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص, وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له, ويكون ذلك تصديقا, وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور, لأنَّ فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم.

(2527) إحصاء العلوم (ص 27 - 28)

(2528) شرح السعد على الشمسية (ص 54) , وانظر: التهذيب مع شرح الخبيصي (ص 7 - 8)



وهذا السعيُ من الفكر قد يكون بطريقٍ صحيح, وقد يكون بطريقٍ فاسد, فاقتضى ذلك تمييزَ الطريق الذي يسعى به الفكرُ في تحصيل المطالِب العلمية ليتميز الصحيحُ من الفاسد, فكان ذلك قانون المنطق)[2529].

وإنما كان المنطق قانونا لأنَّ مسائلَه قوانينُ كلية منطبقة على جزئيات[2530], كما إذا عُلم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية عُلِم أنَّ "كل إنسان حيوان" ينعكس إلى "بعض الحيوان إنسان", وكذا نظائرُه[2531].

قال أبو البركات البغدادي في "المعتبر" : (قيل في العلوم المنطقية: إنها قوانينُ الأنظار وعَروضُ الأفكار)[2532].

ولهذا يسمى "**علم الميزان**", إذ به تُوزن الحجج والبراهين[2533], ويسمى أيضا "**معيار العلوم**"[2534] - ومعيار كميزان لفظا ومعنى - لأنه يُعرف به الفكرُ الصحيح والفاسد كما يُعلم بالميزان الحسي تمامُ الموزون ونقصُه[2535].

قال المختار ابن بونا في "تحفة المحقق" :

وبعدُ فالمنطق خيرُ ما اعتنى ... ذو هِمَّةٍ به وخير ما اقتنا

لكونه معيارَ كلِّ علم ... وجاليا لظلمات الوهم

قال العطار في حاشيته على "المطلع" : (قوله (معيار العلوم) أي: ميزانها التي تعرف بها الأفكارُ الصحيحة من الفاسدة لعرضها على قواعده, فما وافقها فصحيح وإلا ففاسد, فهذا القولُ نظيرُ قولِ الخزرجي:

وللشعر ميزان تسمى عروضه ... بها النقص والرجحان يدريهما الفتى)[2536].

وقال الأخضري في "السلم" :

(2529) المقدمة (ص 644 - 645)

(2530) قال العطار: (قوله (كلية منطبقة على جزئيات) الوصفان كاشفان, لدخولهما في مفهوم الموصوف, وهو الكلية) اهـ. من حاشيته على شرح الخبيصي (ص 66)

(2531) شرح الخبيصي على تهذيب السعد (ص 8)

(2532) المعتبر 4/1

(2533) كشاف اصطلاحات الفنون 44/1

(2534) حاشية الصبان على الملوي (ص 35) , وإيضاح المبهم (ص 21) , وحاشية الباجوري على السلم (ص 22)

(2535) حاشية عليش على المطلع (ص 19)

(2536) السابق.



وبعدُ فالمنطق للجَنان ... نِسبتُه كالنحو للسان
فيعصم الأفكارَ عن غَيِّ الخَطا ... وعن دقيق الفهم يَكشِف الغِطا

وحاصل البيتين: أن نسبة المنطق للجَنان - وهو القلب, والمراد هنا القوة المفكرة المعبَّرُ عنها بالعقل[2537] - كنسبة النحو للسان, فكما أنَّ النحو يحفظ اللسانَ ويصونه عن الخطإ في الإعراب, فكذلك المنطق تعصم - أي تحفظ - مراعاتُه العقلَ وتصونه عن الغلط في الفكر.

فمن راعى قواعدَ هذا الفن لا يتطرق إليه الخطأ في الفكر, كما أن من راعى قواعد النحو لا يتطرق إليه الخطأ في المقال[2538].

قال الفارابي: (وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو. وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ, فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ, فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات.

وتناسب أيضا علم العروض, فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر, وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر فإن المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات.

وأيضا فإن القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في إدراك حقيقته تشبه الموازين والمكاييل التي يمتحن بها في كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط أو قصر في إدراك تقديره, وكالمساطر التي يمتحن بها في الخطوط ما لا يؤمن أن يكون الحس قد تحير أو غلط في إدراك استقامته)[2539].

وبهذا تُعرَف ثمرة المنطق, وهي: أنه يعصم الذهنَ عن الخطأ في الفكر[2540].

ولهذا فإن بعضهم قد عرف المنطق باعتبار ثمرته فقال: هو: علم تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في فكره[2541], كما تقدم نحوُه لصاحب "الشمسية".

(2537) قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} : (المراد من القلوب هنا الألباب والعقول، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية، وتطلقه على الإدراك والعقل، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان, وذلك غالبُ كلامِهم على الحيوان، وهو المراد هنا، ومقره الدماغ لا محالة, ولكن القلب هو الذي يمده بالقوة التي بها عملُ الإدراك). التحرير والتنوير 255/1

(2538) انظر: إيضاح المبهم (ص 18) , ورفع الأعلام (ص 13 - 14)

(2539) إحصاء العلوم (ص 28 - 29)

(2540) حاشية الباجوري على السلم (ص 22)



وقال ابن خلدون: (هو علم يعصم الذهن عن الخطإ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمورِ الحاصلةِ المعلومة)[2542].

وقال ابن عاشور: (يريدون من المنطق عِلْمًا يَعصِمُ الأفكارَ عن الخطأ في المطلوب التصوُّري الذي تُتَعرف منه حقيقةُ شيء, وفي المطلوب التصديقي الذي يُتعرف منه العِلْمُ مع دليلٍ ما)[2543].

قال ابن خلدون: (إنَّ **الفِكْرَ الإنساني** طبيعةٌ مخصوصة فطرها اللهُ كما فطرَ سائرَ مبتدَعاته, وهو وجدانُ حركةٍ للنفس في البطن الأوسط من الدماغ, تارةً يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب, وتارة يكون مبدأ لعلمِ ما لم يكن حاصلا بأن يتوجه إلى المطلوب, وقد يصور طرفيه يروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسطُ الذي يجمع بينهما أسرعَ من لمح البصر إن كان واحدا أو ينتقل إلى تحصيلٍ آخر إن كان متعددا, ويصير إلى الظَّفَر بمطلوبه, هذا شأنُ هذه الطبيعة الفكرية التي تميَّز بها البشرُ من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفيةُ فعلِ هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم سداده من خطائه, وأنها وإن كان الصواب لها ذاتيا إلا أنه قد يَعرِض لها الخطأ في الأقلّ من تصور الطرفين على غير صورتهما من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج, فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض, فالمنطق إذًا أمرٌ صناعيٌّ مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها.

ولكونه أمرا صناعيا استُغني عنه في الأكثر, ولذلك تجد كثيرا من فحول النُّظَّار في الخليقة يَحْصُلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق, ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله, فإنَّ ذلك أعظمُ معنى, ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها, فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه)[2544].

وقال ابن عاشور: (من المعلوم عند التأمُّلِ أنَّ مسائلَه وقضاياه فطريةٌ عقلية, أي: تنتهي إلى شيءٍ يُدرَك بالفطرة والضرورة, ولذلك لم يَحتَجْ في إثبات براهين مسائله إلى منطق آخر, وإلا

(2541) انظر: شرح الملوي الصغير (ص 33) , وحاشية عليش (ص 2) . وقد قال في "أبجد العلوم" (ص 39) : (تعرف العلوم تارة باعتبار الموضوع فيقال في تعريف المنطق مثلا: علم يبحث فيه عن أحوال المعلومات, وتارة باعتبار الغاية فيقال في تعريفه: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر).

(2542) المقدمة (ص 629)

(2543) أليس الصبح بقريب (ص 195)

(2544) المقدمة (ص 736)



لتسلسل, ولكن فائدته تحريكُ الذهن بمسائله وتمرينها[2545] وإقامة الحجة على المكابر وقت الجدل حين يريد مغالطة الفطرة ومغالبة الحق, وما خلت لغةٌ من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لولا اختلافُ الاصطلاح, وهل قولُه تعالى في مناقضة أهل الكتاب: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى} ألا تنطبق عليه قاعدة نقض السالبة الكلية بالموجبة الجزئية)[2546].

ومثل ذلك قولُه تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} فهو بعبارة المناطقة: قياس شرطي طُويت صغراه الاستثنائية مع نتيجته, وإنتاجه هنا من جهة استثناء نقيض التالي المنتج لنقيض المقدَّم[2547], أي: أن نفي التالي في الاستثنائية ينتج نفي المقدم في النتيجة, لأن التالي لازم للمقدم, وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم, فعدم الفساد الذي هو حاصلُ الاستثنائية المحذوفة مستلزمٌ لعدم التعدد, وهو المطلوب, قال الغزالي: (إن قوله {لَفَسَدَتَا} لازم, والملزوم قوله {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ}, ولزمت النتيجة من نفي اللازم)[2548].

ولما كان من خصائص القرآن الإيجاز والاختصار طويت إحدى المقدمتين مع النتيجة للعلم بهما, قال ابن تيمية: (الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية, لأن في

(2545) قال ابن خلدون في "المقدمة" (ص 713) : (وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة, وهي **شحذ الذهن** في ترتيب الأدلة والحجاج, لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين, وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظرُ فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحِجاج والاستدلالات).

وقال ساجقلي زاده في "ترتيب العلوم" (ص 114) : (ومن فوائد الاشتغال به: **تشحيذ الخاطر**).

وقال الشوكاني في "أدب الطلب" (ص 143) : (إن العلم بهذا الفن على الوجه الذي ينبغي يستفيد به الطالبُ **مزيدَ إدراكٍ** وكمالَ استعدادٍ عند ورود الحجج العقلية عليه).

وقال مصطفى صادق الرافعي في "رسائله" (ص 28) : (أما كتب المنطق فلا فائدة منها إلا **تفتيق الذهن**).

(2546) أليس الصبح بقريب (ص 195)

(2547) المقدَّم والتالي هما طرفا القضية الشرطية قسيمة الحملية, وهي: ما حكم فيها على وجه الشرط, وهو: تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني, نحو قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وسميت شرطية لوجود أداة الشرط فيها لفظا أو تقديرا. والمقدَّم هو مدخولُ أداةِ الشرط, والتالي ما عُلِّق على مدخولها, سمي الأول مقدَّما لتقدُّمِ رتبته وإن ذُكِر آخرا, وسمي الثاني تاليا لتلوه, أي: تبعيته, لأنه جوابٌ رتبتُه التأخير وإن ذكر أولا. انظر: حاشية الباجوري على السلم (ص 67 و 78) , والتعريفات للجرجاني (ص 166) , وحاشية الصبان على الملوي (ص 89 و100 و101) , والضوء المشرق (ص 93)

(2548) القسطاس المستقيم (ص 51)

ذكرها تطويلا وعيا, وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يُعد تطويلا, واعتَبِرْ ذلك بقوله: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} ما أحسن هذا البرهان, فلو قيل بعده: وما فسدتا, فليس فيهما آلهة إلا الله, لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل)(2549).

قلت: لا يناسب بلاغة التنزيل لكنه يناسب مقام التعليم والتفصيل, وإلا فالحذف مطروق بابُه في كتب المنطق مقرَّرة صُوَرُه فيها, ولو وقفنا عند بلاغة التنزيل لاطرحنا كتب التفسير وشرح الحديث والفقه زاعمين أن ما فيها عي وتطويل لا يناسب بلاغة التنزيل, والجواب هنا هو الجواب هناك, ولهذا قال ابن العربي: (إنَّ الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارا إليها بالبلاغة، مذكورا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد)(2550).

فالحاصل أن المذكور لا يعدو كونه تقريرا للدليل وبيانا لوجه دلالته, إذ لو قال قائل: كيف دل قولُه تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} على نفي الشريك, لما كان لنا بُدٌّ من البيان والتفصيل الذي قال فيه ابن تيمية إنه عي وتطويل. ونحن لا نحصر طريق البيان فيما ذكرناه بل بأي وجه حصل البيان فقد وقعنا على المقصود, ولكن الذي منعناه هو التشغيب على بيان ما أجمله القرآن وبسط ما اختصره.

على أنه قد تقدم لابن تيمية بيانٌ لوجه دلالة قوله تعالى {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} على وجود الخالق ﷻ, وتنزيله على طريق التقسيم والسبر المعروف عند الجدليين والأصوليين, فحُقَّ لقائلٍ أن يقول: ما لبائك تجر وبائي لا تجر؟

وبالجملة فلكل مقام مقال, والله يرزقنا الإنصاف في كل مقام ومقال.

(المنازعة في الاشتغال بالمنطق)

قال ابن السبكي في "رفع الحاجب" : (واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي - سقى الله عهدَه - افتتح كتابَ "المستصفى" بقواعدَ منطقيةٍ وقال: " هذه مقدمةُ العلومِ كلِّها، ومن لا يُحيط بها، فلا ثقة له بمعلومه أصلا " .

(2549) مجموع الفتاوى 61/14

(2550) قانون التأويل (ص 502)

واختلف أهلُ العلم والدين بعدهم، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح أنه سمع الشيخ العماد بن يونس يحكي عن الإمام يوسف الدمشقي أنه كان ينكر هذا القول ويقول: فأبو بكر، وعمر، وفلان، وفلان؛ يعني: أن أولئك السادة عظُمت حظوظُهم من العلم واليقين، ولم يُحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها, ثم أفتى ابنُ الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق(2551), وقال: هو مدخلُ الفلسفة، ومدخلُ الشرِّ شرٌّ، وليس الاشتغالُ بتعليمه وتعلُّمِه مما أباحه الشارِع، ولا استباحه أحدٌ من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يُقتدى بهم من أعلام الأمة وسادتها، وأركان الله وقادتها، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه، وطهرهم من أوضاره. وأما استعمالات الاصطلاحات المشنعة المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية، فمن المنكرات، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقارٌ إلى المنطق أصلا، وما يزعُمه المنطقي للمنطق في أمر الحد والبرهانِ فقاقيعُ قد أغنى الله عنها كلَّ صحيحِ الذهن؛ لا سيما مَن خدم نظرياتِ العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق. انتهى، وتابعه غيرُ واحدٍ ممن بعده.

قال ابن السبكي: ونحن نقول: قولُ يوسفَ الدمشقيِّ: "أبو بكر، وعمر، وفلان، وفلان"، المتقدِّمِ - كلامٌ لا حاصلَ له؛ فإن أبا بكر، وعمر أحاطا بهذه المقدمة إحاطةً لم يصل الغزاليُّ وأمثالُه إلى عشر معشارها، ومن زعم أنهما لم يحيطا بها، فهو المسيءُ عليهما، والذي نقطع به أنها كانت ساكنةً في طباعِ أولئك السادات، وسجية لهم، كما كان النحو الذي ندأب نحن اليومَ في تحصيله.

وما ذكره الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ليس بالخالي عن الإفراط والمبالغة؛ فإن أحدا لم يَدَّعِ افتقارَ الشريعة إلى المنطق، بل قصارى المنطق، عصمةُ الأذهان التي لا يُوثَق بها؛ عن الغلَط، وهو حاصلٌ عند كلِّ ذي ذِهْنٍ بمقدار ما أوتي من الفهم.

وأما ترتيبه على الوجه الذي يذكره المنطقي، فهو أمرٌ استُحدِث؛ ليرجع إليه ذو الذهن إذا استبهمت الأمور، وهل المنطق للأذهان إلا كالنحو للسان، وإنما احتيج للنحو، وصار علما

(2551) قال ابن السبكي في "طبقات الشافعية الكبرى" 378/8 و 382 : (موسى بن أبي الفضل يونس بن محمد بن منعة الشيخ العلامة كمال الدين ابن يونس أبو الفتح الموصلي... وحكى لي بعض الفقهاء بالموصل أن ابن الصلاح المذكور سأله أن يقرأ عليه شيئا من المنطق سرا فأجابه إلى ذلك, وتردد إليه مدة فلم يفتح عليه بشيء, فقال له: يا فقيه, المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن, فقال له: ولم ذلك يا مولانا؟ فقال: لأن الناس يعتقدون فيك الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد, فكأنك تفسد عقائدهم فيك ولا يحصل لك من هذا الفن شيء, فقبل إشارته وترك قراءته).

برأسه عند اختلاط الألسنة، وكذلك المنطق، يدعي الغزالي: أن الحاجة اشتدت إليه عند كلال الأذهان، واعتوار الشبهات.

وقوله: "لقد تمت الشريعة حيث لا منطق": إن أراد حيث لا منطق مُودَعٌ في الكتب على هذه الأساليب، فصحيح، ولا يُوجِبُ تحريمَ هذا، ولا الغضَّ منه، وإن أراد حيث لا منطقَ حاصلٌ لهم، وإن لم يُعبَّر عنه بهذا الوجه، فممنوع؛ كما ذكرناه)[2552].

قلت: وهذا مثلُ قولِ السيوطي في "تقرير الاستناد" عند بحث شرائط الاجتهاد: (وقد كان المجتهدون وتقررت المذاهِبُ في المائة الأولى والثانية والمنطقُ بعدُ في جزيرة قبرص لم يدخل بين المسلمين, ولا أُحْضِر إلى بلاد الإسلام من قبرص إلا في خلافة المأمون)[2553].

وقولِه في "القول المشرق" : (إن المنطق إنما دخل بلادَ الإسلام في حدود سنة ثمانين ومائة من الهجرة، فمضى في الإسلامُ هذه المدة، ولا وجودَ للمنطق فيه، وقد كان في هذه المدة غالبُ المجتهدين من الأئمة المرجوع إليهم في أمر الدين)[2554].

وحاصله ردُّ اشتراط المنطق بحجة أن السلف اجتهدوا وما عرفوا أوضاعَ المنطقيين, وهذا فاسد, لأن طرد الدليل يستلزم رد اشتراط الأصول, إذ السلف اجتهدوا وما عرفوا أوضاع الأصوليين, ولا عرفوا أوضاع النحاة والصرفيين والبيانيين, فمهما سلَّموا اشتراطَ الأصول فقد انتقض دليلُهم[2555].

وهو يُشبِه قولَ البابرتي في "الردود والنقود" عند ذكر استمداد الأصول من العربية: (وفيه بحث, وهو: أن العربية نسبة, فإن كان الموصوف بها اللغة, فلا دلالة لها على الحقيقة والمجاز وغير ذلك مما ذكرنا، لأنها ليست وظيفة لغوية، وإن كان غيرها فلا نسلم توقف دلالتها عليه؛ فإن التصريف والنحو والمعاني والبيان وغيرها علومٌ حادثة، والاجتهاد في الاستنباط كان موجودا قبلها. لا يقال: أصول الفقه علم حادث فيجوز أن يتوقف على أوضاع حادثة عربية يستمد له منها؛ لأنا نقول: أصول الفقه لم توضع إلا لمعرفة كيفية الاستنباط، وإذا كان ذلك

(2552) رفع الحاجب 278/1 - 282

(2553) تقرير الاستناد (ص 50)

(2554) الحاوي للفتاوي 302/1

(2555) وغاية هذا التحصيل إبطالُ دليل السيوطي على عدم شرطية المنطق, وهذا لا يستلزم بطلان مطلوبه الذي هو عدم اشتراط المنطق للمجتهد كما لا يخفى, فتنبه. (ز)



موقوفا على أوضاعٍ حادثة, لم يكن السلف عارفين بكيفية الاستنباط, فكان خوضهم فيه خوضا فيما لا يعلمون من أمر الشريعة، ونعوذ بالله من ذلك الاعتقاد)[2556].

قلت: وجوابه كجواب ابن الصلاح, وإن كان كلام البابرتي أبعد وأغرب, إذ العبرة بالمعاني, والأوضاع وإن كانت حادثة فإن معانيها سابقة متقدمة, ولا فرق في هذا بين أوضاع النحويين والصرفيين وبين أوضاع الأصوليين.

وقد سلف قولُ ابنِ خلدون: (القوانين اللسانية هي علوم النحو والتصريف والبيان, وحين كان اللسان ملكةً لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين, ولم يكن الفقهُ حينئذ يحتاج إليها, لأنها جِبِلَّةٌ ومَلَكة, فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيَّدها الجهابذةُ المتجرِّدون لذلك بنقلٍ صحيح, ومقاييسَ مستنبَطةٍ صحيحة, وصارت علوما يَحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى).

وقولُ ابنِ عاشور: (إنَّ القرآن كلامٌ عربي, فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوءُ الفهم **لمن ليس بعربي بالسَّليقة**).

ولهذا قال الدهلوي: (كان السلف لا يشتغلون بالنحو واللغة, وكان لسانُهم عربيا لا يحتاجون إلى هذه الفنون, ثم صار يومَنا هذا معرفةُ اللغة العربية واجبة, لِبُعْدِ العهد عن العرب الأُوَل)[2557].

قال الزركشي في "البحر المحيط" في شرائط الاجتهاد: (وخامسها - كيفية النظر: فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات ويستفتح المطلوب ليكون على بصيرة, كذا ذكره المتأخرون, وأصلُه اشتراطُ الغزاليِّ معرفتَه بعلم المنطق، قال ابن دقيق العيد: ولا شك أن في اشتراط ذلك على حسب ما يقع اصطلاحُ أرباب هذا الفن غيرُ معتبر، لعِلْمِنا بأنَّ الأوَّلِين من المجتهدين لم يكونوا خائضين فيه, ولا شك أيضا أنَّ كلَّ ما يتوقف عليه تصحيحُ الدليل ومعرفة الحقائق لا بُدَّ من اعتباره)[2558].

(2556) الردود والنقود 112/1

(2557) الإنصاف (ص 78) , وانظر: الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية للطوفي (ص 271 - 275)

(2558) البحر المحيط 233/8

قلت: وقد تبع الغزاليَّ الفخرُ الرازي في "المحصول"[2559] فشرط للمجتهد: (علم شرائط الحد والبرهان على الإطلاق)[2560].

قال القرافي في "شرح المحصول" : (لا يكمل معرفة ذلك إلا بإيعاب علم المنطق؛ فإنه ليس فيه إلا ذلك، فيكون المنطق شرطا في منصب الاجتهاد، فلا يمكن - حينئذ - أن يقال: الاشتغالُ به منهيٌّ عنه, وأن العلماء المتقدمين كالشافعي ومالك لم يكونوا عالمين به؛ فإن ذلك يقدح في حصول منصب الاجتهاد لهم. نعم هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات المعنية في زماننا لا يُشترط معرفتها، بل معرفة معانيها فقط)[2561].

وقال الطوفي في "شرح مختصر الروضة" : (وربما اشترط بعضُهم معرفة المنطق، إذ به تتحقق معرفةُ نَصْبِ الأدلة، وتقرير مقدماتها ووجه إنتاجها المطالب، لكونه ضابطا للأشكال المنتجة من غيرها، والحقُّ أن ذلك لا يشترط، لكنه أولى وأجدر بالمجتهد, خصوصا في زماننا هذا الذي قد اشتُهر فيه علمُ المنطق، حتى إنَّ مَن لا يعرفه ربما عُدَّ ناقصَ الأدوات عند أهله، وإنما قلنا: لا يشترط، لأنَّ السلف كانوا مجتهدين، ولم يعرفوا المنطقَ الاصطلاحي، لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالاتها على المطالب بالدربة والقوة، فمَن بعدهم إذا أمكنه ذلك مِثْلُهم فيه، وكذلك نقول فيمن ساعده طبعُه على صواب الكلام واجتناب اللحن فيه لم يُشترَط له علم العربية)[2562].

(القول بالحرمة بعيد)

قال الهلالي: (إن القول بالتحريم على الإطلاق لا ينبغي أن يُعَدَّ قولا, لأنهم إن قالوا ذلك مع جهلهم به وبمنفعته, فهو حكمٌ عليه قبل تصوُّرِه فيكون باطلا[2563], وإن كان مع علمهم به تعيَّن حملُ كلامِهم على ما وراء القدر المحتاج إليه الذي لخصه أهلُ السنة وأوصوا بالمحافظة

(2559) قال الإسنوي: (والمحصول استمدادُه من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا, أحدهما: المستصفى لحجة الإسلام الغزالي، والثاني: المعتمد لأبي الحسين البصري، حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها, وسببُه على ما قيل أنه كان يحفظهما). نهاية السول (ص 6 - 7) ط الكتب العلمية.

(2560) المحصول 24/6

(2561) نفائس الأصول 3833/9

(2562) شرح مختصر الروضة 583/3

(2563) وقد أحسن أبو سعيد السيرافي حين قال لمتى: (حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادَك فيه كان كلامُنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة). الإمتاع والمؤانسة (ص 90)

ولهذا لما عرض الغزالي في "المستصفى" (ص 171) لمسألة الاستحسان قال: (وقد قال به أبو حنيفة, وقال الشافعي: من استحسن فقد شرع. **ورَدُّ الشيء قبل فهمه محالٌ**, فلا بُدَّ أوّلا من فهم الاستحسان) اهـ. (ز)

عليه, إذ لا شبهةَ تُوهِمُ تحريمَه, وأما كونه في الأصل للفلاسفة فلا حجة فيه, بدليل الاتفاق على نقلِ كثيرٍ من علومهم للإسلام على سبيل الندب أو الوجوب, كالحساب والطب.

ثم إن المنطق مركوز في الطباع, إذ حاصلُه استدلالٌ بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر وبعدمه على عدمه, أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر وبعدمه على وجوده, فليس للفلاسفة فيه إلا مجردُ اصطلاح[2564], وهذا لا ينكره عاقل) اهـ. بتصرف[2565].

ولهذا قال ابن بدران في شأن المقدمة المنطقية لكتاب "الروضة" لابن قدامة: (وهل هذه المقدمةُ إلا بيانُ اصطلاحاتٍ تشتد الحاجةُ إلى معرفتها في العلوم, ولا سيما في فن الأصول, وخصوصا في القياس, وليست هي من المنطق المختلِطِ بالفلسفة حتى يقال: إنَّ الضررَ يأتي من جهتها. وعندي أنَّ الضررَ الذي يَنتُج مِن حذفها أشدُّ من الضرر المزعومِ الذي يأتي من ذِكْرها)[2566].

قلت: على أن ابن قدامة لما كان تابعا فيها للغزالي فقد وقع في مقدمته ما وقع في مقدمة "المستصفى" من التطويل الزائد عن القدر المحتاج إليه في فن الأصول, وقد أفصح الغزاليُّ عن هذا حين قال: (اعلم أنه لما رجع حَدُّ أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام, اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة والدليل والحكم, فقالوا: إذا لم يكن بُدٌّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة, فلا بد أيضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة، أعني العلم, ثم العلمُ المطلوب لا وصولَ إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر, فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر, ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية, وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر, وإلى جملةٍ من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوَزَةٌ لحدِّ هذا العلم, وخلْطٌ له بالكلام، وإنما أكثرَ فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم, فحَمَلَهم حبُّ صناعتهم على خَلْطِه بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغةِ والنحو بعضَ الأصوليين على مزج جملةٍ من النحو

(2564) قال الغزالي في "مقاصد الفلاسفة" (ص 32) : (وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب, والخطأ نادر فيها, وإنما يخالفون أهلَ الحق فيه بالاصطلاحات والإيرادات, دون المعاني والمقاصد, إذ غرضُها تهذيبُ طرقِ الاستدلالات, وذلك مما يشترك فيه النظار) اهـ. على أن ابن تيمية ينازع في كون الغلط نادرا في المنطق, وهو ما بسطه في كتاب "الرد على المنطقيين". وقال - كما في مجموع الفتاوى 241/9 - : (ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم, فإنه ليس الأمر كذلك؛ بل فيه معاني كثيرة فاسدة).

(2565) رفع الأعلام (ص 25)

(2566) نزهة الخاطر العاطر 25/1

بالأصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حبُّ الفقه جماعةً من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد - رحمه الله - وأتباعه على مزج مسائلَ كثيرةٍ من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه, وعُذْرُ المتكلمين في ذكر حد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهرُ من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين، لأن الحد يُثبت في النفس صورَ هذه الأمور, ولا أقلَّ من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها، كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه, وأما معرفة حجية الإجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه، فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار الأصول إلى الفروع.

وبعد أن عرَّفناك إسرافَهم في هذا الخلط, فإنَّا لا نرى أن نخلي هذا المجموعَ عن شيءٍ منه, لأنَّ الفِطامَ عن المألوف شديدٌ, والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدتُه على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرُّجها من الضروريات إلى النظريات على وجهٍ يتبين فيه حقيقةُ العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها تبيينا بليغا تخلو عنه مصنَّفاتُ الكلام)[2567].

ولهذا فإن ابن رشد في اختصاره للمستصفى قد أضرب عن المقدمة المنطقية جملة وقال: (وأبو حامد قدَّم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظرُ المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك, ونحن فلنترك كلَّ شيءٍ إلى موضعه، فإنَّ من رام أن يتعلم أشياءَ أكثرَ من واحدٍ في وقتٍ واحد لم يُمكِنْه أن يتعلم ولا واحدا منها)[2568].

قلت: وبالجملة فإنه لما غلب على المتأخرين من المصنفين في الأصول وغيره من الآلات استعمالُ مصطلحات المنطق, صار تحصيل المباحث المنطقية أمرا متعينا, سواء أجعلناها مقدمة في كتب الأصول أم بقيت على حيالها في كتب المنطق, وهذا هو وجه كلام ابن بدران.

(2567) المستصفى (ص 9)

(2568) الضروري (ص 37 - 38)



ولهذا قال صاحب "رفع الأعلام" : (الظاهر أنَّ حاجةَ كاملِ القريحة وناقصِها إليه سيان, لأنَّ المنطق أغلبُه اصطلاحات, والاصطلاحُ لا يُدرَك بالعقل إنما يُعرف بالنقل, ومن هنا قال اليوسي[2569]: " إن تحصيل العلوم من دون المنطق من خوارق العادات " .

ومعرفة هذا العلم متأكدة جدا في زماننا الذي انقرض فيه العلماء, وأصبح جُلُّ اعتمادِ طلاب العلم على الكتب, وهي مشحونة باصطلاحات المنطق, وخصوصا الكتب الشرعية, والحال أن هذه المصطلحات تقف حاجزا بين الطلاب ومعاني العلوم الشرعية)[2570].

وقال عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي في "هدى الأبرار" : (واشتغل به الجماهير تدريسا وتأليفا, وحثوا على تعلمه لكونه لا ينفك عنه عِلْمٌ من العلوم ولا يُستغنى عنه)[2571].

ولهذا قال الشوكاني في "أدب الطلب" : (وينبغي للطالب أنْ يَطلع على مختصرٍ من مختصرات المنطق, ويأخذه عن شيوخه ويفهم معانيه, ويكفيه في ذلك مثل: "إيساغوجي" أو "تهذيب السعد" وشرح من شروحهما, وليس المراد هنا إلا الاستعانة بمعرفة مباحث التصورات والتصديقات إجمالا **لئلا يعثر على بحثٍ من مباحث العربية من نحو أو صرف أو بيانٍ قد سلك فيه صاحبُ الكتاب مسلكا على النمط الذي سلكه أهلُ المنطق فلا يفهمه,** كما يقع كثيرا في الحدود والرسوم, فإنَّ أهل العربية يتكلمون في ذلك بكلام المناطقة[2572], فإذا

(2569) قال في "شجرة النور الزكية" 474/1 : (نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي: شيخ مشايخ المغرب على الإطلاق, الإمام الذي وقع على علمه وصلاحه الاتفاق). وفي "الأعلام" للزركلي 223/2 : (يُنعت بغزالي عصره. من بني (يوسي) بالمغرب الأقصى. في "صفوة من انتشر" : (نسبته إلى بني يوسي، قبيلة في عداد برابر ملوية، وأصله اليوسفي نسبة إلى يوسف جدهم، إلا أنهم يسقطون الفاء من يوسف كما هي لغة أهل تلك النواحي). تعلم بالزواية الدلائية، وتنقل في الأمصار. فأخذ عن علماء سجلماسة ودرعة وسوس ومراكش ودكالة، واستقر بفاس مدرّسا، واشتهر. وحج، وعاد إلى بادية المغرب فمات في قبيلته [سنة 1102]، ودفن في (تمزرنت) بمزدغة. من كتبه: "زهر الأكم في الأمثال والحكم" لم يكمله, وله "الكوكب الساطع في شرح جمع الجوامع" للسبكي، لم يكمله، قال صاحب الصفوة: لو كمل هذا الشرح لأغنى عن جميع الشروح) اهـ مختصرا.

(2570) رفع الأعلام (ص 27)

(2571) رفع الأعلام (ص 26)

(2572) قلت: ومن هذا أنَّ ابنَ هشامٍ في أول "قطر الندى" قد عدل عن تعريفهم للكلمة بأنها "لفظ مفرد" فقال في تعريفها: "الكلمة: قول مفرد". ثم قال في شرحه للقطر: (فإن قلت: فلِمَ لا اشترطتَ في الكلمةِ الوضعَ كما اشترط من قال: "الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد"؟ قلت: إنما احتاجوا إلى ذلك لأخذهم اللفظَ جنسا للكلمة, واللفظ ينقسم إلى موضوع ومهمل, فاحتاجوا إلى الاحتراز عن المهمل بذكر الوضع, ولما أخذتُ القولَ جنسا للكلمة وهو خاصٌّ بالموضوع أغناني ذلك عن اشتراط الوضع. فإن قلت: فلم عَدَلْتَ عن "اللفظ" إلى "القول"؟ قلت: لأنَّ اللفظَ جنسٌ بعيدٌ, لانطلاقه على المهمل والمستعمل كما ذكرنا, والقولُ جنسٌ, لاختصاصه بالمستعمَل, واستعمالُ الأجناسِ البعيدة في الحدود معيبٌ عند أهل

كان الطالبُ عاطلا عن علم المنطق بالمرة لم يَفهَم تلك المباحث). وقال في موضع لاحق: (ثم يشتغل بعد هذا بعلم المنطق فيحفظ مختصرا منه ك "التهذيب" أو "الشمسية", ثم يأخذ في سماع شروحهما على أهل الفن, فإن العلم بهذا الفن على الوجه الذي ينبغي يستفيد به الطالبُ مزيدَ إدراكٍ وكمالَ استعدادٍ عند ورود الحجج العقلية عليه, **وأقلُّ الأحوال أن يكون على بصيرةٍ عند وقوفه على المباحث التي يُوردها المؤلِّفون في علوم الاجتهاد من المباحث المنطقية**, كما يفعله كثيرٌ من المؤلِّفِين في الأصول والبيان والنحو)[2573].

وقال صديق حسن خان في "أبجد العلوم" : (وعلى الجملة فاستعمالُ المتأخرين لفن المنطق في كتبهم معلومٌ لكلِّ باحث, ومن أنكر هذا بَحَث أيَّ كتابٍ شاء من الكتب المتداولة بين الطلبة التي هي مدارسُ أهلِ العصر في هذه العلوم, فإنه يجد معرفة ذلك متعسِّرةً إن لم تكن متعذرة بدون علم المنطق, خصوصا علم الأصول, فإنها قد جرت عادةُ مؤلفيه باستفتاح كتبهم بهذا العلم, كابن الحاجب في مختصر المنتهى وشرحه وابن الإمام في غاية السول وشرحها وغيرهما, دع عنك المطولاتِ والمتوسطات, هذه المختصرات التي هي مدرس المبتدئ في زماننا كالمعيار للإمام المهدي وشروحه والكافل لابن بهران وشروحه قد اشتمل كل واحد منها على مباحث من هذا العلم لا يعرفها إلا أربابُه, ومن ادعى معرفتَها بدون هذا العلم فهو يعرف كذِبَ نفسِه)[2574].

قلت: وأما قولُ ابن الصلاح: (وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة, ومدخل الشر شر).

ومثلُه عَدُّ ابنِ جزي المنطقَ من جنس العلم الذي ينفع ويضر, قال: (فإنه ينفع من حيث إصلاحُه للمعاني كإصلاح النحو للألفاظ, ويضر من حيث هو مدخل للفلسفة)[2575].

فجوابُه من وجهين:

النظر) اهـ. ولهذا لما اتفق لي مرةً إقراءُ هذا الكتاب لبعض الطلبة الذين لم تسبق لهم إحاطةٌ بمباحث المنطق, اضطررت أن أتوقف عن المسير في شرح الكتاب, لأشرح لهم حقيقة الجنس عند المنطقيين وانقسامه إلى قريب وبعيد, والداعي لبحثهم الجنسَ وغيرَه من سائر الكليات الخمس, التي هي مبادئ لبحث التعريفات التي هي مقاصد مبحث التصور قسيم التصديق عندهم, فاستحال درسُ النحو درسا في المنطق.

(2573) أدب الطلب (ص 138 - 139) و(ص 143) , وأبجد العلوم (ص 194 - 195)

(2574) أبجد العلوم (ص 539)

(2575) القوانين الفقهية (ص 277)



الأول: أن المنطق كما تقدم آلةٌ للنظر مطلقا, بقطع النظر عن متعلَّقه, وليس لازما أن يكون النظر في الفلسفة, على أن الفلسفة نفسَها ليست شيئا واحدا بل هي علوم, آخرها العلم الإلهي محل العطب الكبير عندهم[2576].

الثاني: أن العلماء المتأخرين قد خلصوا مباحث المنطق من شوائب الفلسفة.

ولهذا قال ابن حجر المكي: (إنه علم مفيد لا محذور فيه بوجه، وإنما المحذورُ فيما كان يُخلَط به قبلُ من الفلسفيات المنابذة للشرائع)[2577].

وقال أيضا: (وقولُ ابنِ الصلاح وغيره بتحريمه محمولٌ على ما كان في زمنهما من المخلوط بالفلسفة وفروعها من الإلهي والطبيعي والرياضي)[2578].

(2576) قال ابن خلدون: (وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر, فهي غير مختصة بملة بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها, وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة, وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة. وهي مشتملة على **أربعة علوم**: الأول **علم المنطق** وهو علم يعصم الذهن عن الخطإ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطإ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره. ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك, ويسمى هذا الفن **بالعلم الطبيعي** وهو الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الامور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه **العلم الالهي** وهو الثالث منها. والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم, أولها: علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الاطلاق إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وهي إما ذو بعد واحد وهو الخط أو ذو بعدين وهو السطح أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي, ينظر في هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض, وثانيها: علم الارتماطيقي وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة, وثالثها: علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد, وثمرته معرفة تلاحين الغناء, ورابعها: علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها. فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها وبعده التعاليم فالارتماطيقي أولا ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه, فمن فروع الطبيعيات الطب, ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات, ومن فروع الهيئة الازياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك, ومن فروعها النظر في النجوم على الأحكام النجومية. ونحن نتكلم عليها واحدا بعد واحد إلى آخرها). المقدمة (ص 629 - 631)

(2577) الفتح المبين (ص 573)

(2578) السابق.

وقال صديق حسن خان: (إن كتب المنطق التي يدرسها طلبةُ العلوم في زماننا كرسالة إيساغوجي للأبهري وشروحها, والتهذيب للسعد وشروحه, والرسالة الشمسية وشروحها, وما يشابه هذه الكتب, قد هذَّبها أئمةُ الإسلام تهذيبا صفت به عن كدورات أقوال المتقدمين, فلا ترى فيها إلا مباحثَ نفيسةً ولطائف شريفة تستعين بها على دقائق العلوم وتَحُلُّ بها إيجازاتِ المائلين إلى تدقيق العبارات, فإنْ حَرَمْتَ نفسَك معرفتَها, فلا حظَّ لك بين أرباب التحقيق, ولا صحة لنظرك بين أهل التدقيق, فاصطبر على ما تسمعه من وصفك بالبله والبلادة وقلة الفطنة وقصور الباع)[2579].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في أول مقدمته المنطقية: (جِئْنا بتلك الأصول المنطقية خالصةً من شوائب الشُّبَه الفلسفية, فيها النفعُ الذي لا يخالطه ضررٌ البتة, لأنها من الذي خلَّصه علماءُ الإسلام من شوائب الفلسفة كما قال العلامة شيخ مشايخنا وابن عمنا المختار بن بونة - شارحُ الألفية والجامعُ معها ألفيةً أخرى من نظمه تكميلا للفائدة - في نظمه في فن المنطق:

فإن تقل حرمه النواوي ... وابن الصلاح والسيوطي الراوي

قلت نرى الأقوال ذي المخالفة ... محلها ما صنف الفلاسفة

أما الذي خلصه من أسلما ... لابد أن يعلم عند العلما

وأما قول الأخضري في سلمه:

فابن الصلاح والنواوي حرما ... وقال قوم ينبغي أن يعلما

والقولة المشهورة الصحيحة ... جوازه لكامل القَريحة

ممارس السنة والكتاب ... ليهتدي به إلى الصواب

فمحله المنطق المشوب بكلام الفلاسفة الباطل)[2580].

قلت: على أن الشوكاني قال: (العلم بالعلوم الفلسفية لا ينافي علم الشرع[2581], بل يزيد المتشرِّعَ الذي قد رسخت قدمُه في علم الشرع[2582] غبطةً بعلم الشرع ومحبةً له, لأنه يعلم أنه

(2579) أبجد العلوم (ص 540)

(2580) آداب البحث والمناظرة (ص 5 - 6) , وانظر: حاشية الباجوري على السلم (ص 30) , وإيضاح المبهم للدمنهوري (ص 23)

(2581) قال الشوكاني: (من أراد أن يطلع على علم الفلسفة فإنه يحتاج إلى معرفة العلم الرياضي وهو علم يعرف به أحوال الكم المتصل والمنفصل, والعلم الطبيعي وهو العلم الباحث عن أحوال عالم الكون والفساد, والعلم الإلهي وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود مع ما يتعلق بذلك من أحوال المبدأ والمعاد, وهكذا علم الهندسة, وهو

لا سبيلَ للوقوف على ما حاول الفلاسفةُ الوقوفَ عليه إلا مِن جهة الشرع, وأنَّ كلَّ بابٍ غير هذا الباب لا ينتهي بمن دخل إليه إلى غاية وفائدة)[2583].

قلت: وانظر إلى قول الحوالي في مقدمة كتابه "العلمانية" : (وقد عرفت منذ اللحظة الأولى أن مهمتي ليست بيسيرة، وأنَّ عليَّ أن أخوض في ميادينَ بعيدةٍ عن مجال دراستي الشرعية البحتة، جاعلا كلَّ قراءاتي السابقة في الفكر الغربي بمثابة التمهيد فقط لما يجب عليَّ أنْ أنهض به. وفعلا خصصت نصف المدة المحددة للرسالة -تقريبا- في اطلاعٍ دائب وقراءةٍ متواصلة، مسترشدا بالتوجيهات القيمة والآراء السديدة التي كان أستاذي الفاضل (هو محمد قطب) يزودني بها باستمرار، فاطلعت على أمهات النظريات والاتجاهات في السياسة والاقتصاد والعلم والاجتماع والأدب والفن، وكنتُ كلما ازددت إيغالا في الاطلاع ازدادت ثقتي، وقوي عزمي على إكمال الطريق، ومع أنَّ المَراجع المذكورةَ آخر الرسالة لا تساوي إلا جزءا مما قرأت، فإنني لا أشعر بشيءٍ من الخسارة، بل أحمدُ اللهَ تعالى الذي أراني الفكرَ الجاهلي الأوروبي على حقيقته .. والحق أنني عَلِمْتُ علمَ اليقين أن هذا الفكر ليس باطلا فحسب، بل هو أيضا تافِهٌ هزيل، وتمنيت من أعماقي أنْ يَهَبَ اللهُ كلَّ شبابِ أمتي ما وهب لي من معرفة تفاهته وهزاله)[2584].

وقد قال الشوكاني أيضا: (لا بأس على **مَن رسخ قدمُه في العلوم الشرعية** أن يأخذ بطرفٍ من فنونٍ هي من أعظم ما يصقل الأفكار ويصفي القرائحَ ويزيد القلب سرورا والنفس انشراحا, كالعلم الرياضي والطبيعي والهندسة والهيئة والطب, وبالجملة فالعلمُ بكل فنٍّ خيرٌ من الجهل به بكثير, ولا سيما مَن رَشَّح نفسَه للطبقة العلية والمنزلة الرفيعة, ودع عنك ما تسمعه من التشنيعات فإنها كما قدمنا لك شعبةٌ من التقليد, وأنت بعد العلم بأيِّ علمٍ من

العلم الباحث عن مقادير الأشياء كما وكيفا ومبادئ الأشكال, فمن جمع هذه العلوم الأربعة أعني الرياضي والطبيعي والإلهي والهندسي صار فيلسوفا). أدب الطلب ومنتهى الأدب (ص 179 - 180)

(2582) وهذا هو الشرط, وتقدم قريبا قول ابن تيمية: (كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص **من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها, وكمال المعرفة بما فيها**, وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلي يقينٍ يطمئن إليه، وإنما تفيده الشكَّ والحيرة). درء تعارض العقل والنقل 164/1

ولهذا قال ابن خلدون في خاتمة الفصل الذي عقده لإبطال الفلسفة: (فليكن الناظر فيها متحرزا جهده معاطبها, وليكن نظر من ينظر فيها **بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه**, ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة, فقل أن يسلم لذلك من معاطبها). المقدمة (ص 713)

(2583) أدب الطلب ومنتهى الأدب (ص 180) , وأبجد العلوم (ص 200)

(2584) العلمانية (ص 11 - 12)

العلوم حاكمٌ عليه بما لديك من العلم غيرُ محكومٍ عليك، واختر لنفسك ما يحلو، وليس يُخشى على من قد ثبت قدمه في علم الشرع من شيء، وإنما يخشى على من كان غيرَ ثابتِ القدمِ في علوم الكتاب والسنة، فإنه ربما يتزلزل وتخور قوته، فإذا قدَّمْتَ العلمَ بما قدمنا لك من العلوم الشرعية فاشتغل بما شئت واستكثِرْ من الفنون ما أردت، وتبحر في الدقائق ما استطعت، وجاوب من خالفك وعذلك وشَنَّعَ عليك بقول القائل:

أتانا أن سهلا ذم جهلا ... علوما ليس يعرفهن سهل

علوما لو دراها ما قلاها ... ولكن الرضى بالجهل سهل

وإني لأعجب من رجلٍ يدعي الإنصافَ والمحبة للعلم ويجري على لسانه الطعنُ في علمٍ من العلوم لا يدري به ولا يعرفه ولا يعرف موضوعَه ولا غايتَه ولا فائدته ولا يتصوره بوجهٍ من الوجوه، وقد رأينا كثيرا ممن عاصرنا ورأيناه يشتغل بالعلم وينصف في مسائل الشرع ويقتدي بالدليل، فإذا سمع مسألة من فن من الفنون التي لا يعرفها كعلم المنطق والكلام والهيئة ونحو ذلك نفر منه طبعه ونفَّر عنه غيرَه، وهو لا يدري ما تلك المسألة ولا يعقلها قط ولا يفهم شيئا منها، فما أحق من كان هكذا بالسكوت والاعتراف بالقصور والوقوف حيث أوقفه الله والتمسك في الجواب إذا سئل عن ذلك بقوله: لا أدري، فإن كان ولا بد متكلما ومادحا أو قادحا فلا يكون متكلما بالجهل وعائبا لما لا يفهمه بل يقدم بين يدي ذلك الاشتغال بذلك الفن حتى يعرفه حقَّ المعرفة ثم يقول بعد ذلك ما شاء.

ولقد وجدنا لكثيرٍ من العلوم التي ليست من علم الشرع نفعا عظيما وفائدة جليلة في دفع المبطلين والمتعصبين وأهل الرأي البحت ومن لا اشتغال له بالدليل، فإنه إذا اشتغل من يشتغل منهم بفن من الفنون كالمشتغلين بعلم المنطق جعلوا كلامَهم ومذاكرتهم في قواعد فنهم، ويعتقدون لعدم اشتغالهم بغيره أن من لا يجاريهم في مباحثه ليس من أهل العلم ولا هو معدودٌ منهم وإن كان بالمحل العالي من علوم الشرع، فحينئذ لا يبالون بمقاله ويوردون عليه ما لا يدري ما هو ويسخرون منه، فيكون في ذلك من المهانة على علماء الشريعة ما لا يقادر قدره، وأما إذا كان العالم المتشرع المتصدر للهداية إلى المسالك الشرعية والمناهج الإنصافية عالما بذلك فإنه يجري معهم في فنهم، فيكبر في عيونهم، ثم يعطف عليهم فيبين لهم بطلان ما يعتقدونه بمسلك من المسالك التي يعرفونها، فإنَّ ذلك لا يصعب على مثله، ثم بعد ذلك يوضح لهم أدلة الشرع فيقبلون منه أحسنَ قبول ويقتدون به أتمَّ قدوة، وأما العالم الذي لا يعرف ما يقولون فغاية ما يجري بينه وبينهم خصامٌ وسباب ومشاتمة هو يرميهم بالاشتغال بالعلوم

الكفرية ولا يدري ما هي تلك العلوم, وهم يرمونه بالبلادة وعدم الفهم والجهل بعلم العقل ولا يدرون ما لديه من علم الشرع)[2585].

قلت: وقد سلك هذا المسلكَ ابنُ تيمية رحمه الله, فإنه مع رسوخ قدمه في علوم الشريعة قد نظر في الكلام والفلسفة وباحث أربابَ هذه الفنون.

قال الذهبي في ترجمته من "تذكرة الحفاظ" : (برع في الرجال وعِلَل الحديث وفقهه وفي علوم الإسلام **وعلم الكلام** وغير ذلك)[2586].

وقال في "معجم شيوخه" : (**ونظر في العقليات**، وعرف أقوالَ المتكلمين، وَرَدَّ عليهم، وَنبَّه على خطئهم، وحذر منهم, ونصر السنة بأوضح حججٍ وأبهر براهين)[2587].

وقال ابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة" : (**ونظر في علم الكلام والفلسفة**، وبرز في ذلك على أهله، ورد على رؤسائهم وأكابرهم)[2588].

وقال الشيخ محمد خليل هراس في كتابه "ابن تيمية السلفي" : (قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها, وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة, بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما, وكذلك عرف المنطقَ الأرسطي ونَقَدَه رغم انتفاعه به كثيرا في مناقشته للفرق المختلفة)[2589].

قلت: وعنايته بكتاب "المعتبر" لأوحد الزمان أبي البركات البغدادي معلومة[2590].

ثم مع القراءة كان يقرئ أيضا.

قال ابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة" : (أحمد بن الحسن بن عبد الله ابن الشيخ أبي عمر قاضي القضاة، أبو العباس، أحد الأعلام: كان من أهل البراعة والفهم، والرياسة في العلم، متقنا عالما بالحديث وعلله، والنحو والفقه، والأصلين، والمنطق، وغير ذلك. وكان له باعٌ طويل في التفسير، لا يمكن وصفه، كان له في الأصول والفروع القدم العالي، وفي شرف الدين والدنيا المحل السامي، وله معرفة بالعلوم الأدبية والفنون القديمة الأولية، وكيف لا وهو

(2585) أدب الطلب (ص 156 - 158)

(2586) تذكرة الحفاظ 192/4

(2587) ذيل طبقات الحنابلة 497/4

(2588) السابق 494/4

(2589) ابن تيمية السلفي (ص 27)

(2590) انظر: مقدمة سليمان الندوي لكتاب "الرد على المنطقين" لابن تيمية (ص 17 - 18) , وكتاب "أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية" لجمال رجب (ص24)



تلميذُ ابن تيمية، وقد قرأ عليه، واشتغل كثيرا، **وقرأ عليه مصنفاتٍ في علومٍ شتى، منها: "المحصل" للفخر الرازي)**[2591].

وقال في ترجمة تلميذه بن عبد الهادي: (ولازم الشيخَ تقيَّ الدين ابن تيمية مدة, **وقرأ عليه قطعةً من "الأربعين في أصول الدين" للرازي)**[2592].

وقال الصلاح الصفدي في "أعيان العصر" في ترجمة ابن القيم: (وقرأ في أصول الدين على الهندي أكثرَ "الأربعين" و"المحصل"، وقرأ على الشيخ تقي الدين بن تيمية قطعةً من الكتابين)[2593].

بل إنه قد صنف في هذا الباب.

قال الصفدي في "أعيان العصر" في جملة مصنفات ابن تيمية: (شرح أول المحصل للرازي، بلغ ثلاث مجلدات. شرح بضعة عشر مسألة من الأربعين للإمام فخر الدين الرازي)[2594].

وقال ابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة" : (وأما تصانيفُه رحمه الله: ... شرح أول "المحصل" للرازي: مجلد, شرح بضعة عشر مسألة من "الأربعين" للرازي: مجلدان)[2595].

وبالجملة فابن تيمية قرأ وأقرأ وصنف في هذا الباب, وإن كان من العلماء مَن لم يرتضِ طريقتَه في ذلك, فقد قال ابن رجب في ترجمته: (وطوائفُ من أئمة أهل الحديث وحُفَّاظهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، **ولم يكونوا يُحبون له التوغُّلَ مع أهل الكلام ولا الفلاسفة**، كما هو طريق أئمة أهل الحديث المتقدمين كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد ونحوهم)[2596].

(حقيقة الاصطلاح)

واعلم أن الاصطلاح في اللغة: مطلق الاتفاق, وفي العرف: اتفاق طائفةٍ مخصوصةٍ على أمرٍ معهودٍ بينهم, متى أطلق انصرف إليه[2597].

(2591) ذيل طبقات الحنابلة 180/5

(2592) السابق 116/5

(2593) أعيان العصر 367/4

(2594) السابق 240/1

(2595) ذيل طبقات الحنابلة 522/4

(2596) ذيل طبقات الحنابلة 505/4

(2597) حاشية أبي النجا على شرح الأزهري للآجرومية (ص 7)



ولا يخفى أن هذا تعريفٌ لمطلق الاصطلاح, وأما اللفظي منه - وهو المراد لأرباب العلوم والفنون - فهو: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى[2598].

فالاصطلاح هو عبارة عن التواطئ على الوضع والاتفاق عليه.

والوضع لغة: جعل الشيء في موضع, واصطلاحا: تعيين الشيء بإزاء المعنى للدلالة عليه[2599], وهذا مطلق الوضع, وأما اللفظي فكما قال الشيخ يوسف الدجوي: (هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بحيث يُفهم منه هذا المعنى عند العلم بذلك التعيين)[2600].

وهذا هو المعبر عنه بالعرف الخاص, قال الرازي: (العرف الخاص هو ما لكل طائفةٍ من العلماء من الاصطلاحات التي تخُصُّهم, كالنقض والكسر والقلب والجمع والفرق للفقهاء, والجوهر والعرض والكون للمتكلمين, والرفع والنصب والجر للنحاة)[2601].

قال محيي الدين ابن الجوزي[2602]: (اعلم أنَّ لأرباب كلِّ صناعةٍ ألفاظًا يتداولونها بينهم في مجاراتهم, قد وضعوها بإزاء مسمَّياتٍ يحتاجون إليها في محاوراتهم, فلا يقف غيرُهم على موضوعها إلا بتوقيفٍ منهم)[2603].

وقال ابن تيمية: (ما مِن أهلِ فنٍّ إلا وهم معترفون بأنهم يَصطلِحون على ألفاظٍ يتفاهمون بها مرادَهم، كما لأهل الصناعات العلمية ألفاظٌ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظُ هي عرفية عرفا خاصا، ومرادُهم بها غيرُ المفهوم منها في أصلِ اللغة)[2604].

(2598) انظر: التعريفات للجرجاني (ص 28)

(2599) حاشية الدسوقي على شرح العضدية للسمرقندي (ص 55)

(2600) خلاصة علم الوضع (ص 3)

(2601) المحصول 298/1 , وانظر: التلويح 131/1 , والكليات (ص 934) , وكشاف اصطلاحات الفنون 1179/2 و 691/1 .

(2602) قال الذهبي: (الصاحب، العلامة، أستاذ دار الخلافة، محيي الدين يوسف ابن الشيخ جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي القرشي، البكري، الحنبلي... ودرس، وأفتى، وناظر، وتصدر للفقه، ووعظ. وكان صدرا كبيرا، وافر الجلالة، ذا سمت وهيبة وعبارة فصيحة، روسل به إلى الملوك، وبلغ أعلى المراتب، وكان محمود الطريقة، محببا إلى الرعية، بقي في الأستاذ دارية سائر أيام المستعصم... قال شمس الدين ابن الفخر: أما رياسته وعقله فتنقل بالتواتر حتى قال السلطان الملك الكامل: كل أحد يعوزه عقل سوى محيي الدين، فإنه يعوزه نقص عقل! وذلك لشدة مسكته وتصميمه وقوة نفسه... ضربت عنقه صبرا عند هولاكو، في صفر، سنة ست وخمسين وست مائة، في نحو من سبعين صدرا من أعيان بغداد، منهم: أولاده؛ المحتسب جمال الدين عبد الرحمن، وشرف الدين عبد الله، وتاج الدين عبد الكريم -رحمهم الله-). سير أعلام النبلاء 372/23 - 374

(2603) الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص 104)

(2604) درء تعارض العقل والنقل 222/1 - 223

(الحاجة إلى معرفة الاصطلاح)

قال السيوطي: (إنَّ معرفة المواضعات والمصطلحات من أوائل الصناعات وأهمّ المهمات، والطالبُ الذَّهِنُ الأديب، الراغب الفَطِن اللبيب، متى فرغ عن حفظ اللغة واستحضرها، وضبط أنواعَ مفرداته واستظهرها، لا بد وأن يكون بمصطلحات أهلِ كلّ فنٍّ خبيرا، وبمواضعات كلِّ طبقةٍ من العلماء بصيرا, ليحيط به إحاطةً أولية تكون له عونا على التحصيل، ويطلع على مقاصدهم إجمالا قبل التفصيل، حتى إذا أراد استحصال مسائلها وأحكامها، والوقوفَ على جميع أنواعها وأقسامها، سهُل عليه ما يريده، وحصل به إتقانُه وتسديده، فلم يتلعثم في بيان جواب، ولم يتتعتع في دراسة علمٍ وكتاب)[2605].

(الغاية من الاصطلاح)

(1) – (تخفيف مؤنة التعلم والتعليم)

قال الشيخ محمد عليش: (إنما أحدث المتأخرون الاصطلاحات لتخفيف مؤنة التعلُّم والتعليم, لا لتوقف معرفة الحق عليها)[2606].

قلت: لعل وجهَ التخفيف – والله أعلم – اتحادُ الاصطلاح, بخلاف ما لو استحدث كلُّ مصنِّفٍ اصطلاحا لنفسه, فيكون ذلك مشوشا وقاطعا عن التحصيل.

(2605) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص 29)

(2606) هداية المريد (ص 17)



(2) – (صيانة العلم)

فقد روى غيرُ واحدٍ عن الأوزاعي أنه كان يقول: "كان هذا العلم كريما، يتلاقاه الرجال بينهم، فلما دخل في الكتب، دخل فيه غيرُ أهلِه"[2607].

ولهذا قال المجد الفيروزآبادي: (من الوجوه المتعينة أن يكون العلمُ عزيزَ المَنال رفيعَ المرقى، قلما يتحصل غايته, فيتعاطاه من ليس من أكفائه, لينال بتمويهه عرضا دنيئا)[2608].

وإذا ثبت كون هذا الأمر مقصدا مشروعا حسُن أن يتوسل إليه بالاصطلاح والمواضعة بين أهل العلم, ليكون عرفا بينهم, لا يدريه إلا من كان منهم, ولهذا فإنك ترى كلامَهم يستعجم على من لا يدري اصطلاحَهم.

قال أبو البركات البغدادي في خطبة كتابه "المعتبر" : (إنني أقول مفتتحا لكتابي هذا: إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة, فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين في وقتٍ صلوحه كما يصلح وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين, فلا يصل علمُهم إلى غير أهله ولا إلى أهله في غير وقته ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم.

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيري العدد طويلي الأعمار ينقلون العلوم من جيل إلى جيل بأسرها وعلى أتم تمامها, فلا يضيع منها شيء ولا ينسى ولا يقع إلى غير أهله.

فلما قلَّ عددُ العلماء والمتعلمين وقصرت الأعمار وقصرت الهمم وانقرض كثيرٌ من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين أخَذَ العلماءُ في تدوين الكتب وتصنيفها لتنحفظ فيها العلومُ وتنتقل من أهلها إلى أهلها في الأزمان المتباينة والأماكن المتباعدة, واستعملوا في كثيرٍ منها الغامضَ من العبارات والخفيَّ من الإشارات اللذين يَفهمُهما أربابُ الفطنة الأكياسُ من أهل العلم صيانةً منهم للعلوم عن غير أهلها)[2609].

(2607) سير أعلام النبلاء 114/7

(2608) بصائر ذوي التمييز 47/1

(2609) المعتبر 2/1 - 3

(المطلوب هو القصد والاعتدال)

ثم لا ينبغي أن يُزاد في أمر الاصطلاح على ما يُحقِّق المقصودَ, وهو صيانة العلوم عن مداخلة من ليس من أهلها, لأنه إذا زاد عن حده صار إلغازا وتعمية على الطالب, وموجبا للملل والانقطاع.

(تنبيهٌ إلى الحذر من الوقوع في رق الألفاظ والمصطلحات) :

قال ابن خلدون بإثر كلامه السالفِ نقلُه في شأن مساوقة الصناعة المنطقية للفطرة العقلية: (ثم مِن دون هذا الأمر الصناعي الذي هو المنطقُ مقدمةٌ أخرى من التعلُّم, وهي معرفة الألفاظِ ودلالتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب.

فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحُجُبَ كلَّها إلى الفكر في مطلوبك, فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة, وهي أخفها, ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة, ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق, ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراطا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه, وليس كلُّ أحدٍ يتجاوز هذه المراتبَ بسرعة, ولا يقطع هذه الحجبَ في التعليم بسهولة, بل ربما وقف الذهنُ في حجب الألفاظ بالمناقشات, أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات, وقعد عن تحصيل المطلوب, ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليلٌ ممن هداه الله, فإذا ابتُلِيتَ بمثل ذلك وعرض لك ارتباكٌ في فهمك أو تشغيبٌ بالشبهات في ذهنك, فاطرح ذلك, وانتبذْ حُجُبَ الألفاظ وعوائق الشبهات, واتركِ الأمرَ الصناعيَّ جملة, واخلُص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطِرْتَ عليه, وسَرِّحْ نظرَك فيه, وفرِّغْ ذهنَك فيه, للغوص على مَرامِك منه واضعا لها حيث وضعها أكابرُ النُّظَّار قبلَك, مستعرضا للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعَلَّمهم ما لم يكونوا يعلمون, فإذا فعلتَ ذلك أشرَقَتْ عليك أنوارُ الفتح من الله بالظَّفَر بمطلوبك, وحصل الإمامُ الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره عليه كما قلناه, وحيئنذ فارجعْ به إلى قوالب الأدلة وصُوَرِها, فأفرغه فيها ووفِّه حَقَّه من القانون الصناعي, ثم اكْسُه صورَ الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيقَ العُرى صحيحَ البنيان, وأما إن وقفتَ عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطائها, وهذه أمورٌ صناعية وضعية تستوي جهاتُها المتعددة, وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح, فلا تتميز جهةُ الحق منها, إذ جهةُ الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع, فيستمر ما

حصل من الشك والارتياب, وتُسدل الحجبُ على المطلوب, وتَقعد بالناظر عن تحصيله, وهذا شأنُ الأكثرين من النُّظَّار والمتأخرين, سيما من سبقت له عجمةٌ في لسانه فربطت عن ذهنه, ومن حصل له شغبٌ بالقانون المنطقي تعصب له, فاعتقد أنه الذريعةُ إلى إدراك الحق بالطبع, فيقع في الحيرة بين شُبَه الأدلة وشكوكها, ولا يكاد يَخلُص منها, والذريعةُ إلى إدراك الحق بالطبع إنما هو الفكرُ الطبيعي كما قلناه إذا جُرِّد عن جميع الأوهام, وتعرَّض الناظرُ فيه إلى رحمة الله تعالى, وأما المنطق فإنما هو واصفٌ لفعل هذا الفكر, فيساوقه في الأكثر, فاعتبرْ ذلك واستمطِرْ رحمة الله تعالى متى أعوزك فهمُ المسائل, تُشْرِقْ عليك أنوارُه بالإلهام إلى الصواب, والله الهادي إلى رحمته, وما العلمُ إلا من عند الله)[2610].

قلت: وما قرره ابن خلدون يعمُّ المنطق وغيره من العلوم الصناعية, ويتأكد كلامُه إذا اختلفت على الناظر المصطلحات.

ولهذا قال ابن العربي في "العواصم" في أثناء بعض مباحثاته: (وإذا اصطلحوا كذلك عليها، لم نمنعهم، ولكن لا يكون اصطلاحُهم أصلا يُركبون عليه معنى، فإنَّ الاصطلاحات لا تتركب عليها المعاني)[2611].

وقال شيخُه الغزالي في "الاقتصاد" : (إنَّ أكثر الأغاليطِ نشأت مِن ضَلال مَن طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أوَّلًا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحاتٌ لا تتغير بها المعقولات, ولكن مَن حُرِم التوفيق استدبر الطريقَ وترك التحقيق)[2612].

وقال في "المستصفى" : (اعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه, ومن قرر المعاني أوّلا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى)[2613].

وقال في "شفاء الغليل" : (العبارات هي التي تَتْبَعُ المعاني وتُسَوَّى عليها؛ فأما تسوية المعاني على العبارات, فهو من دواعي الخبط، وجوالب الضلال)[2614].

(2610) مقدمة ابن خلدون (ص 737 - 738)

(2611) العواصم من القواصم (ص 145)

(2612) الاقتصاد في الاعتقاد (ص 84)

(2613) المستصفى (ص 18)

(2614) شفاء الغليل (ص 145)



قال: (فلا ينبغي أن تُسَوَّى القواعدُ على الألفاظ؛ بل ينبغي أن تسوى الألفاظُ على المعاني)[2615].

(فائدة) : تقدم قولُهم في تعريف المنطق (تعصم مراعاته)، وفيه إشارةٌ إلى أن نفس المنطق لا يعصم الذهن عن الخطأ وإلا لم يقع من منطقيٍّ خطأٌ أصلا، واللازمُ باطلٌ، فكثيرا ما أخطأ من لم يُراعِ المنطقَ وهو عالِمٌ به وحافظٌ لقواعده[2616].

ولهذا يقول الفخر الرازي في بعض المطالب: (العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط، ثم يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى، فيقع في الغلط الذي يَضحك منه الصبيان)[2617].

هذا وقد قال الصبان في حاشيته على شرح الملوي الصغير: (قوله (يعصم) أي: بشرط المراعاة، قاله بعض المحققين، وهو عندي أوجَه مما اشتهر من جَعْلِ العاصمِ نفسَ المراعاة)[2618].

قلت: ثم لا بد من ضميمة شرطٍ آخَرَ أشار إليه الملوي وهو (توفيق الله تعالى)[2619].

ولهذا قال الشيخ محمد عليش في تعريف المنطق: (هو قانون تعصم مراعاتُه **بتوفيق الله تعالى** الذهنَ عن الخطإ في فكره)[2620].

وعلى ما اختاره الصبان يكون تعريفه هكذا: (علم يعصم الذهن عن الخطأ في فكره).

فالعاصم هو العلم، بشرط المراعاة، والتوفيق من الله تعالى.

ولهذا فمن قوي ذهنُه واستدت قريحته وأصابت فكرته لَزِمَه الإقرارُ بالنعمة لصاحبها والاعتراف بالفضل لمعطيها، والحذرُ من الإعجاب بالنفس ونسبةِ الأمر إليها، وإلا عاد ذاما لنفسه من حيث طلب مدحتها، إذ لا يُعجب بنفسه إلا مَن جَهِلها.

قال العز بن عبد السلام في "مقاصد الرعاية" : (العجب: فرحة في النفس بإضافة العمل إليها وحَمْدِها عليه مع نسيان أنَّ الله تعالى هو المنعِمُ به والمتفضِّل بالتوفيقِ لها)[2621].

(2615) السابق (ص 292)

(2616) حاشية عليش على المطلع (ص 17)

(2617) شرح المقاصد للسعد التفتازاني 159/1

(2618) حاشية الصبان (ص 33)

(2619) الشرح الصغير للملوي مع حاشية الصبان (ص 33)

(2620) حاشية عليش على المطلع (ص 2)

(2621) مقاصد الرعاية (ص 131)



قال: (وينفي ذلك باستحضار أنَّ الذي وفقك للعمل إنما هو الله عز وجل, وأنَّ النفس لا صنعَ لها في ذلك, وأنك إنما فعلتَه على كراهةٍ منها, وأنَّ مِن الخطأ أنْ تَنسُب الخيرَ إلى مَن لم تعرِفْه إلا بالشر, وأن تقطعه عن من له الأمرُ كلُّه وأنَّ النِّعَمَ كلَّها منه. فإذا لاحظتَ ذلك وداوَمْتَ عليه ارتفع عنك العجب. فإنْ غفلتْ عن ذلك فعادت إلى الإعجاب ونسيت مِنَّة الله رب الأرباب فعاوِدْها بالدواء الذي ذكرته كلما عادت)[2622].

قال: (ومن ذلك العجبُ بالعقل والذهن والفطنة باستعظام ذلك واستحسانه ونسيان نعم الله تعالى به والاتكال عليه أن يدرك به من أمور دينه ودنياه ما لا يصل إليه غيره, ناسيا لإنعام الله تعالى به عليه للتوكل على الله عز وجل في ذلك كلِّه, وقد يحمله ذلك على الجدال بالباطل ورد الحق على أهله واستصغار علم العلماء بالإضافة إلى علمه, وقد يستصغر ما علَّموه من البر والخير مع تضييعه العملَ بذلك اجتراءً منه بفهمه وفطنته.

وينفي العجب بذلك بأن يعلم بأن الله عز وجل هو المنعم عليه بذلك نعمة من الله ابتلاه بها لتكون حجة عليه آكد منها على غيره, وأنه لا يأمن أن يسلبه الله تعالى ذلك كما فعل بغيره, وكيف ينفعه عقلُه وجودة ذهنه إذا كان غيرُه أطوعَ لله تعالى منه, {فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ})[2623].

وقال النووي في مقدمة المجموع: (وطريقُه في نفي الإعجاب أن يعلم أنَّ العِلْمَ فضلٌ من الله تعالى ومعه عارية, فإنَّ لله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده بأجلٍ مسمى, فينبغي أن لا يعجب بشيءٍ لم يخترعه وليس مالكا له ولا على يقينٍ من دوامه)[2624].

وقال صديق حسن خان في "أبجد العلوم" : (وعلاجه (يعني العجب) : المعرفة بأنَّ جميعَ ما لَهُ من الكمال إنما هو نعمةٌ من الله وفضلٌ من غير سابقةِ تدبيرٍ وتصرفٍ من نفسه, فإذا عرف ذلك حقَّ المعرفة, وعرف أنه ليس له من نفسه كمالا, ينقطع عرق العجب **الذي ينشأ من الجهل**)[2625].

(2622) السابق (ص 133 - 134)

(2623) مقاصد الرعاية (ص 136 - 137)

(2624) المجموع شرح المهذب 28/1

(2625) أبجد العلوم (ص 286)

هذا وقد نسج الشيخ حسنين محمد مخلوف لأصول الفقه تعريفا على منوال تعريفهم للمنطق فقال: (أصول الفقه هو: العاصمُ لذهن الفقيه عن الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية)[(2626)].

ونحوُه قولُ الشيخ محمد أبي زهرة: (هو القانون الذي يلتزمه الفقيه ليعتصم به من الخطأ في الاستنباط)[(2627)].

قلت: فيقال فيه ما قيل في تعريف المنطق من اشتراط المراعاة والتوفيق من الله تعالى لعصمة ذهن الفقيه, فما كلُّ من حصَّل القواعدَ نالَ ثمرتها.

ولهذا قال ابن حزم: (اعلم أن كثيرا من أهل الحرص على العلم يَجِدُّون في القراءة والإكباب على الدروس والطلب, ثم لا يُرزَقون منه حظا, فليَعْلَمْ ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحدَه لكان غيرُه فوقَه, فصَحَّ أنه موهبةٌ من الله تعالى, فأي مكان للعُجْب ها هنا, ما هذا إلا موضعُ تواضعٍ وشكرٍ لله تعالى واستزادةٍ من نِعَمِه واستعاذةٍ من سلبها)[(2628)].

وقال ابن العربي: (وإذا لم يأت العبدَ من الله سدادُه، ولا كان من بحره استمدادُه، لم يُغْنِ عنه اجتهادُه)[(2629)].

وقال الأمير الصنعاني: (إنَّ علوم الاجتهاد في هذه الأعصار أقربُ تناولا منها فيما سلف من أزمنة الأئمة النظار, إلا أنه لا يخفى أنَّ الاجتهادَ موهبةٌ من الله يهبه لمن يشاء من العباد, فما كلُّ مَن أحرز الفنونَ أجرى من قواعدها العيون, ولا كلُّ من عرف القواعدَ استحضرها عند ورود الحادثة التي يفتقر إلى تطبيقها على الأدلة والشواهد.

وما كل من قاد الجياد يسوسها ... ولا كل من أجرى يقال له مجري

قال: وكم قد رأينا وسمعنا من ذكيٍّ عارف إمام يَضيقُ عَطَنُ بحثِه عند ورودِ حادثةٍ من الأحكام فيتبع أقوالَ الرجال تقليدا ويعود عندها مقلِّدا مبلدا كأنه ما غرف من بحار الفنون ولا عرف شيئا من تلك الشئون)[(2630)].

(2626) بلوغ السول في مدخل علم الأصول (ص 3)

(2627) أصول الفقه (ص 10)

(2628) الأخلاق والسير (ص 68)

(2629) قانون التأويل (ص 455)

(2630) إرشاد النقاد (ص 130)

وقال صديق حسن خان: (واعلم أن العلماء تتفاوت مراتبهم وأحوالهم وإن كان قد صدق عليهم مسمى العلم وأحرزوا تلك الأمور, والتفاوت إنما هو بقوة الاستنباط وصحة قريحة الاجتهاد, فالاجتهاد ملكة تحصُل للعالِم عند جمعه لتلك العلوم وقد لا تحصل, فحصولُها متوقفٌ على جمع تلك العلوم, ولا يلزم مِن جمعها حصولُها, لأنها كالآلة, مثل آلة النجار, فإنه قد يعرف كيفية النجارة ويتصورها ويجمع آلاتها ولا يمكنه أن يحكم الصناعة كلية الإحكام, فالعالم قد يجمع جميعَ العلوم وتحصُل له تلك الكيفيةُ التي هي الملكة ولا يمكنه العملُ بتلك الملكة أو يمكنه العملُ في بعضٍ ولا يمكنه العملُ الكامل. ولذا كان جماعةٌ من الصحابة رضي الله عنهم يَعرفون جميعَ ما قام بلسان العرب وعرفوا السنة والكتاب ولم يمكنهم ذلك, مثل أبي هريرة وأمثاله, وترى ابن عباس من صغار الصحابة وصار بحر الأمة وكانت له اليدُ الطولى والسهم المعلى, وفي كل عصر هكذا, فهي عطايا وحظوظ, وقد عثر المتأخر على أدلة قد عجز عنها الأوائل وصنع في التصانيف ما لا يقدر عليه الأماثل, وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء)[2631].

ولهذا قال ربُّنا ﷻ: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ}, قال ابن عاشور: (معنى قوله تعالى: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} أنه **ألهمه** وجها آخر في القضاء هو أرجح, **لما** تقتضيه صيغة التفهيم من شدة حصول الفعل أكثر من صيغة الإفهام، فدل على أنَّ فهم سليمان في القضية كان أعمق)[2632].

وقال النبي ﷺ: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين, وإنما أنا قاسمٌ والله يعطي"[2633].

(2631) أبجد العلوم (ص 88)

(2632) التحرير والتنوير 118/17 . وقد قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في "أضواء البيان" 170/4 : (وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أن من أنواع البيان التي تضمنها: أن يقول بعضُ العلماء في الآية قولا ويكون في نفس الآية قرينة تدل على خلاف ذلك القول, وذكرنا في هذا الكتاب مسائل كثيرة من ذلك, فإذا علمت ذلك فاعلم أن جماعة من العلماء قالوا: إن حكم داود وسليمان في الحرث المذكور في هذه الآية كان بوحي، إلا أن ما أوحي إلى سليمان كان ناسخا لما أوحي إلى داود. وفي الآية قرينتان على أن حكمهما كان باجتهادٍ لا بوحي، وأن سليمان أصاب فاستحق الثناء باجتهاده وإصابته، وأن داود لم يصب فاستحق الثناء باجتهاده، ولم يستوجب لوما ولا ذما بعدم إصابته. كما أثنى على سليمان بالإصابة في قوله: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ}, وأثنى عليهما في قوله: {وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}, فدل قوله: {إِذْ يَحْكُمَانِ} على أنهما حكما فيها معا كل منهما بحكم مخالف لحكم الآخر، ولو كان وحيا لما ساغ الخلاف. ثم قال: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} فدل ذلك على أنه لم يفهمها داود، ولو كان حكمه فيها بوحي لكان مفهما إياها كما ترى. فقوله: {إِذْ يَحْكُمَانِ} مع قوله: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} قرينة على أن الحكم لم يكن بوحي بل باجتهاد، وأصاب فيه سليمان دون داود بتفهيم الله إياه ذلك. والقرينة الثانية هي أن قوله تعالى: {فَفَهَّمْنَاهَا} يدل على أنه فهمه إياها من نصوص ما كان عندهم من الشرع, لا أنه أنزل عليه فيها وحيا جديدا ناسخا؛ لأن قوله تعالى: {فَفَهَّمْنَاهَا} أليق بالأول من الثاني كما ترى).

(2633) متفق عليه.

قال الملا علي القاري: ("وإنما أنا قاسم" أي: للعلم, "والله يعطي" أي: الفهمَ في العلم بمبناه، والتفكر في معناه، والعمل بمقتضاه)[2634].

وقال التوربشتي: (اعلم أن النبي صلي الله عليه وسلم أخبر أصحابَه أنه لم يُفَضِّلْ في قسمة ما يوحى إليه أحدا من أمته على الآخر, بل سوَّى في البلاغ وعدَل في القسمة, وإنما التفاوتُ في الفهم, وهو واقعٌ بطريق العطاء, ولقد كان بعضُ الصحابة يسمع الحديثَ فلا يفهم منه إلا الظاهرَ الجلي, ويسمعه آخَرُ منهم أو من بعدهم فيستنبط منه مسائلَ كثيرة, وذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء)[2635].

وقال الشيخ محمد خليل هراس: (دلالات النصوص منها ما هو جَلِيٌّ ظاهر, ومنها ما هو شديدُ الخفاء, وذلك لتفاوت اللوازم في القُرْبِ والبعد من المعنى الأصلي, فبعضُها يكون لزومُه لهذا المعنى واضحا, وبعضُها يكون خفيا, والله سبحانه هو الذي يَرزق مَن يشاء من عباده الفهمَ لمعاني كلامِه رزقا واسعا بلا تقدير, كما أُثِرَ عن علي ﷺ أنه سئل: هل وصَّى لكم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟ فقال: "لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة, إلا أن يُعطِيَ اللهُ عبدَه فَهْمًا في كتابه, وإلا ما في هذه الصحيفة", وكذلك ما عُرِف عن سعة علم ابن عباس ﷺ بوجوه التأويل حتى سُمي ترجمانَ القرآن, وذلك ببركة دعاء رسول الله ﷺ حين وضع يدَه على صدره وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[2636].

قلت: حديث ابن عباس مخرَّجٌ في الصحيحين, وأما حديثُ عليٍّ ففي البخاري, والسائلُ له أبو جحيفة ﷺ, قال القاضي البيضاوي: (إنما سأله ذلك, لأن الشيعة كانوا يَزعُمون أنه - عليه الصلاة والسلام - خصَّ أهلَ بيته - لاسيما عليا - بأسرارٍ من علم الوحي لم يذكرها لغيره[2637],

---

(2634) مرقاة المفاتيح 283/1 , وانظر: تحفة الأبرار للبيضاوي 146/1 - 147

(2635) الكواكب الدراري للكرماني 37/2 , وانظر: مرعاة المفاتيح للمباركفوري 304/1

(2636) شرح القصيدة النونية لمحمد خليل هراس 257/2

(2637) قال ابن عاشور في "تفسيره" عند قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} : (وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن علمنا أن من أهم مقاصدها أن الله أراد قطع تخرص من قد يزعمون أن الرسول قد استبقى شيئا لم يبلغه، أو أنه قد خص بعضَ الناس بإبلاغ شيءٍ من الوحي لم يبلغه للناس عامة. فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأن القرآن أكثر مما هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر ونسخه عثمان، وأن رسول الله اختص بكثير من القرآن عليا بن أبي طالب وأنه أورثه أبناءه وأنه يبلغ وقر بعير، وأنه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الذي يلقبه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي. وكانت هذه الأوهام ألمت بأنفس بعض المتشيعين إلى علي- ﷺ- في مدة حياته، فدعا ذلك بعضَ الناس إلى سؤاله عن ذلك. روى البخاري أن أبا جحيفة سأل عليا: هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عند الناس، فقال: "لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهما يعطى رجل

أو لأنه كان يرى منه علما وتحقيقا لا يجده عند غيره, فحلف أنه ليس عنده شيء من ذلك سوى القرآن, وأنه - عليه الصلاة والسلام - لم يخُصَّ بالتبليغ والإرشاد قومًا دون قوم, وإنما وقع التفاوتُ من قِبَل الفهم, واستعدادِ الاستنباط, فمَن رُزِق فهما وإدراكا ووُفِّق للتأمل في آياته, والتدبرِ في معانيه, فتح عليه أبواب العلوم)[2638].

وقال الدهلوي: (الراسخون في العلم أولو ذكاء وعقل, لما سمعوا من النبي ﷺ العلم والحكمة صادف ذلك منهم استعدادا, فصار يمد لهم في باطنهم فهمَ معاني كتاب الله على وجهها، وإليه أشار علي ﷺ حيث قال: "أو فهم أعطيه رجل مسلم")[2639].

قلت: والحاصل أن الفهم رزق من الله تعالى يناله من كان له أهلا, حكمة من الله تعالى وفضلا.

ولهذا قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" : (ينبغي للمفتي الموفَّق إذا نزلت به المسألة أنْ ينبعثَ من قلبه الافتقارُ الحقيقي الحالي لا العلمي المجرَّدُ إلى مُلهِم الصواب، ومُعلِّم الخير، وهادي القلوب، أنْ يُلهِمَه الصوابَ، ويفتح له طريقَ السَّداد، ويدلَّه على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا البابَ فقد قرع بابَ التوفيق، وما أجدر من أمَّلَ فضلَ

في كتاب الله وما في الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة، قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر". وحديث مسروق عن عائشة الذي سنذكره ينبئ بأن هذا الهاجس قد ظهر بين العامة في زمانها. وقد يخص الرسول بعض الناس ببيان شيء من الأحكام ليس من القرآن المنزل إليه لحاجة دعت إلى تخصيصه، كما كتب إلى علي ببيان العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، لأنه كان يومئذ قاضيا باليمن، وكما كتب إلى عمرو بن حزم كتاب نصاب الزكاة لأنه كان بعثه لذلك، فذلك لا ينافي الأمرَ بالتبليغ لأن ذلك بيانٌ لما أنزل وليس عين ما أنزل، ولأنه لم يقصد منه تخصيصه بعلمه، بل قد يخبر به من تدعو الحاجة إلى علمه به، ولأنه لما أمر من سمع مقالته بأن يعيها ويؤديها كما سمعها، وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب، حصل المقصود من التبليغ, فأما أن يدع شيئا من الوحي خاصا بأحد وأن يكتمه المودع عنده عن الناس فمعاذ الله من ذلك. وقد يخص أحدا بعلم ليس مما يرجع إلى أمور التشريع، من سر يلقيه إلى بعض أصحابه، كما أسر إلى فاطمة- ﷺ- بأنه يموت يومئذ وبأنها أول أهله لحاقا به. وأسر إلى أبي بكر- ﷺ- بأن الله أذن له في الهجرة. وأسر إلى حذيفة خبر فتنة الخارجين على عثمان، كما حدث حذيفة بذلك عمر بن الخطاب. وما روي عن أبي هريرة أنه قال: حفظت من رسول الله وعائين، أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم. ومن أجل ذلك جزمنا بأن الكتاب الذي هم رسولُ الله ﷺ بكتابته للناس، وهو في مرض وفاته، ثم أعرض عنه، لم يكن فيما يرجع إلى التشريع لأنه لو كان كذلك لما أعرض عنه والله يقول له: {بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}. روى البخاري عن عائشة- ﷺ- أنها قالت لمسروق: "ثلاث من حدثك بهن فقد كذب، من حدثك أن محمدا كتم شيئا مما أنزل عليه فقد كذب، والله يقول: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} الحديث) اهـ. التحرير والتنوير 260/6 - 261

(2638) تحفة الأبرار 465/2 - 466

(2639) حجة الله البالغة 204/1

ربه أن لا يحرمه إياه، فإذا وجد من قلبه هذه الهمة فهي طلائعُ بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهَه ويحدق نظرَه إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد، وهو النصوصُ من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعَه في تَعَرُّفِ حُكْمِ تلك النازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار، والإكثار من ذكر الله، فإنَّ العلمَ نورُ الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياحٌ عاصفة تطفئ ذلك النور أو تكاد، ولا بد أن تضعفه.

وشَهِدْتُ شيخَ الإسلام - قدَّس الله روحَه - إذا أعيته المسائلُ واستصعبت عليه, فرَّ منها إلى التوبة والاستغفار، والاستغاثةِ بالله واللجأ إليه، واستنزال الصواب من عنده، والاستفتاح من خزائن رحمته، فقلما يلبث المددُ الإلهي أن يتتابع عليه مدا، وتتزدلف الفتوحاتُ الإلهية إليه بأيتهن يبدأ، ولا ريبَ أنَّ مَن وُفِّق لهذا الافتقار علما وحالا، وسار قلبُه في ميادينه بحقيقةٍ وقصدٍ فقد أُعْطي حظَّه من التوفيق، ومن حُرِمه فقد مُنع الطريق والرفيق، فمتى أُعِين مع هذا الافتقار ببذل الجهد في درك الحق فقد سُلِك به الصراطُ المستقيم، وذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم)[2640].

وقد قال أبو الوفا بن عقيل الحنبلي: شاهدت شيخنا أبا إسحاق (هو الشيرازي) لا يتكلم في مسألة إلا قدَّمَ الاستعانةَ بالله عز وجل، وأخلص القصدَ في نصرة الحق[2641].

وقال ابن أبي حسان: سئل مالكٌ عن اثنين وعشرين مسألة, فما أجاب إلا في اثنتين بعد أن أكثر مِن "لا حول ولا قوة إلا بالله" [2642].

وقال بعضُهم: ما سمعت قط أكثرَ قولا من مالك: "لا حول ولا قوة إلا بالله" [2643].

وسأله رجلٌ عن مسألةٍ من أهل المدينة، الجواب فيها, فرده ثم عاد فرده ثلاثا, فكأنه تهاون بعلم مالك فأتاه آتٍ في نومه يقول له: أنت المتهاون بعلم مالك؟ ائته فاسأله فلو كانت مسألتُك أدقَّ من الشعر وأصلبَ من الصخر لوُفِّق فيها باستعانته بـ "ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم".

(2640) إعلام الموقعين 67/6 - 68

(2641) طبقات الشافعية لابن كثير 431/1

(2642) ترتيب المدارك 184/1

(2643) السابق 185/1



وقال أشهب: رأيت في النوم قائلا يقول: لزم مالكٌ كلمةً عند فتواه لو وردت عليه الجبال لقلعتها, وذلك قولُه: "ما شاء الله لا قوة إلا بالله" [2644].

وقال قاسم بن هلال: شهد عند ابن بشيرٍ رجلٌ من أهل البادية من معارفه، فاحتاج إلى تعديله، فدخلت أنا وابنُ مرتنيل وثالث معنا, فقال: ما جاء بكم؟ قلت: لأعدل هذا الرجل, فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم, **وبها كان يفتتح حكومتَه**... الخ [2645].

وقال حماد بن إسحاق: إني لأستعين بكلمةِ مالكٍ رحمه الله عند فتياه وهي: "ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله", إذا صعبت عليَّ المسألة, فإذا قلتها انكشفت لي [2646].

قلت: والسرُّ أنَّ هذه الكلمة تعبر عن الافتقار إلى الله ﷻ, والاستعانة به, وطلب المدد منه, والتوكل عليه وحده.

ولهذا قال السَّرِيُّ السَّقَطي: "التوكل: الانخلاع من الحول والقوة" [2647].

وقال أبو الحسن المُزَيِّن: "مِلاكُ القلب في التبري من الحول والقوة" [2648].

وقد قال الله تعالى: {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ} قال ابن كثير: (**أي: ليس بحَوْلِكم وقوتكم** قتَلْتُم أعداءَكم مع كثرة عددهم وقلة عددكم، أي: بل هو الذي أظفركم بهم ونصركم عليهم كما قال تعالى: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}, وقال تعالى: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ}, يُعلم - تبارك وتعالى - أنَّ النصرَ ليس عن كثرة العدد، ولا بلبس اللأمة والعدد، وإنما النصر من عند الله تعالى كما قال: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ}) [2649].

قال ابن تيمية: (ولهذا يذكر اللهُ الأسبابَ، ويأمر بأن لا يُعتمَد عليها، ولا يُرجى إلا الله، قال تعالى لما أنزل الملائكة: {وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ

(2644) السابق 192/1

(2645) السابق 333/3

(2646) السابق 294/4

(2647) طبقات الصوفية للسلمي (ص 54)

(2648) السابق (ص 291)

(2649) تفسير ابن كثير 30/4

عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ}، وقال: {إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ}[2650].

وقد سئل أبو العباس بن مسروق: ما التوكل؟ فقال: "**اعتماد القلب على الله**"[2651].

وقال ابن الجوزي: (التوكل: اعتماد القلب على الوكيل وحدَه)[2652].

وقال القرافي: (التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير أو يدفعه من ضر)[2653].

وقال أبو محمد المرتعش: "السكون إلى الأسباب يقطع القلوبَ عن الاعتماد على المسبِّب"[2654].

وقال بَنَانُ الحمَّال: "رؤية الأسباب على الدوام قاطعة عن مشاهدة المسبب, والإعراض عن الأسباب جملة يؤدي بصاحبه إلى ركوب البواطل"[2655].

ولهذا (قال طائفة من العلماء: الالتفاتُ إلى الأسباب شركٌ في التوحيد, ومحوُ الأسبابِ أن تكونَ أسبابا نقصٌ في العقل, والإعراضُ عن الأسباب بالكلية قدحٌ في الشرع. قال ابن تيمية: وإنما التوكلُ المأمورُ به ما يجتمع فيه مقتضى التوحيد والعقل والشرع)[2656].

(2650) الفتاوى الكبرى 233/5

(2651) طبقات الصوفية للسلمي (ص 191)

(2652) تلبيس إبليس (ص 248)

(2653) الذخيرة 247/13

(2654) طبقات الصوفية للسلمي (ص 269)

(2655) السابق (ص 226)

(2656) التحفة العراقية لابن تيمية (ص 52) . قال ابن القيم في "المدارج" 462/3 - 463 : (وقد قال بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب - أن تكون أسبابا - تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية: قدح في الشرع، والتوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع.

وهذا الكلام يحتاج إلى شرح وتقييد، فالالتفات إلى الأسباب ضربان، أحدهما: شرك، والآخر: عبودية وتوحيد، فالشرك: أن يعتمد عليها ويطمئن إليها، ويعتقد أنها بذاتها محصلة للمقصود، فهو معرض عن السبب لها، ويجعل نظره والتفاته مقصورا عليها، وأما إن التفت إليها التفات امتثال وقيام بها وأداء لحق العبودية فيها، وإنزالها منازلها: فهذا الالتفات عبودية وتوحيد، إذ لم يشغله عن الالتفات إلى المسبب، وأما محوها أن تكون أسبابا: فقدح في العقل والحس والفطرة، فإن أعرض عنها بالكلية: كان ذلك قدحا في الشرع، وإبطالا له، وحقيقة التوكل: القيام بالأسباب، والاعتماد بالقلب على المسبب، واعتقاد أنها بيده، فإن شاء منعها اقتضاءها، وإن شاء جعلها مقتضية لضد أحكامها، وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تعارض اقتضاءها وتدفعه.

قلت: ومن توكل على الله حقَّ التوكل كفاه الله أمرَه وشأنه, {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}, قال أبو عبد الله بن سالم: "أي: هو القائمُ له بكلِّ كفاية"[2657].

ولهذا جاء في حديث أنس مرفوعا: "إذا خرج الرجلُ من بيته فقال: بسم الله, توكلت على الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، يقال له: هُدِيت، وكُفيت، ووُقيت، وتنحَّى عنه الشيطان". أخرجه أبو داود والترمذي.

قال ابن القيم: (التوكل من أقوى الأسباب التي يَدفع بها العبدُ ما لا يطيق من أذى الخلق وظلمهم وعدوانهم, وهو من أقوى الأسباب في ذلك, فإنَّ الله حسبُه أي: كافيه, ومن كان الله كافيه وواقيه فلا مطمع فيه لعدوه, ولا يضره إلا أذًى لا بد منه كالحَر والبرد والجوع والعطش, وأما أن يضره بما يبلغ منه مرادَه فلا يكون أبدا, وفرقٌ بين الأذى الذي هو في الظاهرِ إيذاءٌ له وهو في الحقيقة إحسانٌ إليه وإضرارٌ بنفسه, وبين الضرر الذي يتشفى به منه. قال بعض السلف: جَعَلَ اللهُ تعالى لكلِّ عملٍ جزاءً من جنسه, وجعل جزاءَ التوكل عليه نفسَ كفايته لعبده فقال: {وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ} ولم يقل: نؤته كذا وكذا من الأجر كما قال في الأعمال, بل جعل نفسَه سبحانه كافيَ عبدِه المتوكِّلِ عليه وحسبَه وواقيَه, فلو توكل العبدُ على الله تعالى حقَّ توكله وكادَتْه السمواتُ والأرض ومن فيهن لجعل له مخرجا من ذلك وكفاه ونصره. وقد ذكرنا حقيقة التوكل وفوائده وعِظَمَ منفعته وشدة حاجة العبد إليه في "كتاب الفتح القدسي")[2658].

وقال ابن رجب الحنبلي: (فإذا وفق الله عبدا توكل بحفظه وكلائته وهدايته وإرشاده وتوفيقه وتسديده, وإذا خذله وكله إلى نفسه أو إلى غيره, ولهذا كانت هذه الكلمة "حسبنا الله ونعم الوكيل" كلمة عظيمة, وهي التي قالها إبراهيمُ عليه الصلاة والسلام حين ألقي في النار, وقالها محمد رسول الله حين قال له الناس: {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ}, وقالتها عائشة حين ركبت الناقة لما انقطعت عن الجيش, وهي كلمةُ المؤمنين, فمن حقق التوكل على الله لم يكله إلى غيره وتولاه بنفسه.

فالموحد المتوكل: لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يرجوها ولا يخافها، فلا يركن إليها، ولا يلتفت إليها - بمعنى أنه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها - بل يكون قائما بها، ملتفتا إليها، ناظرا إلى مسببها سبحانه ومجريها).

(2657) طبقات الصوفية للسلمي (ص 313)

(2658) بدائع الفوائد 239/2 - 240



وحقيقة التوكل: تكلة الأمور كلِّها إلى من هي بيده, فمن توكل على الله في هدايته وحراسته وتوفيقه وتأييده ونصره ورزقه وغير ذلك من مصالح دينه ودنياه تولى اللهُ مصالحَه كلَّها, فإنه تعالى وليُّ الذين آمنوا, وهذا هو حقيقةُ الوثوقِ برحمة الله كما في هذا الدعاء: "فإني لا أثق إلا برحمتك"[(2659)], فمن وثق برحمة ربه ولم يثق بغير رحمته, فقد حقق التوكلَ على ربه في توفيقه وتسديده, فهو جديرٌ بأن يتكفل اللهُ بحفظه ولا يكله إلى نفسه)[(2660)].

وأما من ترك التوكل والتفت إلى نفسِه ونظر إليها بعين العجب فإن الله يكله إليها, وهذه حقيقة الخذلان عياذا بالله, قال ابن القيم في "المدارج" : (أجمع العارفون بالله على أن الخذلان: أنْ يَكِلَكَ اللهُ إلى نفسك ويُخَلِّيَ بينك وبينها, والتوفيق: أن لا يكلك الله إلى نفسك)[(2661)].

وقال في "شفاء العليل" : (الخذلان: أن يخلي الله تعالى بين العبد وبين نفسه ويكله إليها, والتوفيق ضده أن لا يدعه ونفسه ولا يكله إليها بل يصنع له ويلطف به ويعينه ويدفع عنه ويكلأه كلاءة الوالد الشفيق للولد العاجز عن نفسه, فمن خلَّى بينه وبين نفسه هلك كلَّ الهلاك, ولهذا كان من دعائه ﷺ: "يا حي يا قيوم يا بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام لا إله إلا أنت برحمتك أستغيث أصلح لي شأني كلَّه ولا تَكِلْنِي إلى نفسي طرفة عين ولا إلى أحد من خلقك")[(2662)].

وقال في "الفوائد" : (قاعدة: أساسُ كلِّ خيرٍ أن تعلمَ أنَّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن, فتيقن حينئذ أن الحسنات من نعمه, فتشكره عليها وتتضرع إليه أن لا يقطعها عنك, وأن السيئات من خذلانه وعقوبته, فتبتهل إليه أن يحول بينك وبينها ولا يكلك في فعل الحسنات وترك السيئات إلى نفسك, وقد أجمع العارفون على أن كل خير فأصلُه بتوفيقِ الله للعبد, وكل شر فأصله خذلانه لعبده, وأجمعوا أن التوفيق أن لا يكلك الله إلى نفسك, وأن الخذلان أن يخلي بينك وبين نفسك, فإذا كان كلُّ خير فأصله التوفيق وهو بيد الله لا بيد العبد, فمفتاحُه

(2659) قال الربيع بن سليمان: كان نقش خاتم الشافعي ﷺ: "اللهُ ثقةُ محمد بن إدريس". [طبقات الشافعية الكبرى 227/3] وقال ابن الأعرابي: "الثقة بالله: عِلْمُك أنه بك وبمصالحك أعلمُ منك بنفسك". [طبقات الصوفية للسلمي (ص 321)]

(2660) شرح حديث لبيك اللهم لبيك (ص 122 - 123)

(2661) مدارج السالكين 198/1 , والوابل الصيب (ص 7)

(2662) شفاء العليل (ص 100)



الدعاء والافتقار وصدق اللجأ والرغبة والرهبة إليه, فمتى أعطي العبد هذا المفتاح فقد أراد أن يفتح له, ومتى أضله عن المفتاح بقي بابُ الخير مرتجا دونه)[2663].

قلت: وحاصل هذه القاعدة هو حقيقة كلمة "لا حول ولا قوة إلا بالله", قال السنوسي في "الحقائق" : (حقيقة لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم: لا تحول لي عن معصيتك، ولا قوة لي على طاعتك إلا بتوفيقك)[2664].

وقال الأمير الصنعاني: (الحول هو الحركة, أي: لا حركة ولا استطاعة إلا بمشيئة الله, وقيل: لا حول في دفع شر ولا قوة في تحصيل خير إلا بالله, وقيل: لا حول عن معصية الله إلا بعصمته ولا قوة على طاعته إلا بمعونته, وحكي هذا عن ابن مسعود مرفوعا)[2665].

وقال البيهقي: (قرأت في "كتاب السنن" الذي رواه عنه [أي عن الشافعي] حرملةُ بن يحيى وغيرُه في مسألة الأذان: قال الشافعي: وقولُ المؤذّن: "حي على الصلاة حي على الفلاح" دعاءٌ منه إلى الصلاة, ثم دعاء منه يعلمه فيه أن دعاءه إلى الصلاة دعاء إلى الفلاح، وينبغي لمن دعا إلى الفلاح بالصلاة، وعلم أنه لا يأتي الفلاح بطاعة الله في الصلاة ولا غيرها إلا بعون الله أن يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله؛ لأنه لا حولَ له يصل إلى طاعة الله إلا بالله عز وجل)[2666].

قال الفخر الرازي: (والمعنى أنَّ الإنسانَ إذا دعي إلى الصلاة وإلى الفلاح فهو يقول: لا حول ولا قوة ولا طاقة في الإتيان بهذه الطاعة إلا بإعانة الله وتوفيقه)[2667].

ولهذا كانت "لا حول ولا قوة إلا بالله" كنزا من كنوز الجنة كما صح عن النبي ﷺ.

فاللهم وفقنا لكل خير ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين.

(2663) الفوائد (ص 97)

(2664) الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام (منشور على الشبكة بعناية أبي عبد الرحمان المالكي المازري).

(2665) سبل السلام 189/1

(2666) مناقب الشافعي 417/1

(2667) مناقب الإمام الشافعي (ص 127 - 128)

[10]

المبدأ العاشر: الحكم

أي: حكمُ تعلُّمِ هذا الفن.

وقد تقدم في مباحث الكتاب بيانُ معنى الحكم في اللغة، وأنه في الاصطلاح: إثباتُ أمرٍ لأمرٍ أو نفيُه عنه، نحو: "زيد قائم" و"عمرو ليس بقائم"[2668].

ويقال في حده أيضا: إسنادُ أمرٍ إلى آخرَ إيجابًا أو سلبًا[2669].

ثم الحكم ينقسم إلى: شرعي، وغير شرعي[2670].

وغير الشرعي: إما عقلي وإما عادي.

قال السنوسي: (لأن الثبوت أو النفي اللذين في الحكم إما أن يستندا إلى الشرع بحيث لا يمكن أن يُعلَما إلا منه، أو لا، والثاني إما أن يكتفي العقل في إدراكه من غير احتياجٍ إلى تكرر واختبار أو لا، فالأول: الشرعي، والثاني: العقلي، والثالث: العادي)[2671].

وينقسم العادي إلى قسمين:

عادي قولي: كرفع الفاعل، ونصب المفعول، ونحو ذلك من الأحكام اللغوية والنحوية.

وعادي فعلي، كقولنا في الإثبات: شراب السَّكَنْجَبِين مسكن للصفراء، وكقولنا في النفي: الفطير من الخبز ليس بسريع الانهضام[2672].

والحاصل أن الحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: **شرعيٍّ**، **وعادي**، **وعقلي**[2673].

قال البناني في شرح "المقدمات" : ((إلى ثلاثة أقسام) جمع قِسْمٍ بكسر القاف، نحو حِمل وأحمال وقرب وأقراب، يعني أنواع، إذ هي من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته[2674]، لِصِدْقِ اسمِ

(2668) شرح المقدمات (ص 52) , ومذكرة أصول الفقه (ص 6)

(2669) التعريفات للجرجاني (ص 92)

(2670) كشاف اصطلاحات الفنون 695/1

(2671) شرح المقدمات (ص 53)

(2672) السابق.

(2673) شرح المقدمات للسنوسي (ص 52)

المنقَسم على كلٍّ واحدٍ بانفراده, لا من باب تقسيم الكل إلى أجزائه, لعدم صدق اسم المنقسم عليها مجتمعة, فاعرفه)[2675].

وقال الشيخ أحمد بن محمد العدوي المشهور بالدَّرْدِير في "شرح الخَريدة البهية[2676]": (الأقسامُ جمع قِسْمٍ بكسر فسكون, وهو: ما اندرج مع غيره تحت كلٍّ أو كلي, والكلُّ: ما تركب من جوهرين فأكثر[2677], والكليُّ: ما صدق على كثير, ويسمى المندرج تحت الكل جزءا أو بعضا, والمندرج تحت الكلي جزئيا, ويسمى موردُ القسمة[2678] - وهو الكل أو الكلي - مَقْسِمًا, بفتحٍ فسكونٍ فكسر, والتقسيمُ: التمييزُ والتفصيل, أي: جعل الشيء أقساما.

وعلامةُ تقسيم الكل إلى أجزائه: صحةُ انحلاله[2679] إلى الأجزاء التي تركب منها, وعدمُ صحة حمل المَقْسِم على الأقسام[2680].

وعلامة تقسيم الكلي إلى جزئياته: صحةُ حمل المَقْسِم على كلٍّ من الأقسام نحو: زيد إنسان وعمرو إنسان[2681]) اهـ كلامه[2682].

قال البناني في "شرح المقدمات" : (تنبيه: الاصطلاحُ عندهم على من أدرك أمرا من الأمور وتصور معناه فقط, ولم يحكم بثبوته ولا نفيه, كإدراكنا مثلا أن معنى الحدوث الوجودُ بعد

(2674) قلت: فعندما يكون التقسيم من باب تقسيم الكلي إلى جزئياته تكون الأقسام أنواعا, لأن كل قسم بالنظر إلى المقسم نوع, والنوع تمام الماهية كما هو مقرر في المنطق, ولما كان القسم أخص مطلقا من المقسم –كما هو شرط هذا الضرب من التقسيم- كانت حقيقة القسم متركبة من المقسم وزيادة, وهي التي بها يتحقق خصوصه, إذ الخصوص زيادةٌ في القيود كما هو معلوم, فيكون المقسم جنسا للقسم, وتلك الزيادة تكون فصلا به يفارق كلُّ قسمٍ قسيمَه المشارك له في المقسِم. (ز)

(2675) شرح المقدمات للبناني (ص 6 - 7)

(2676) قال الدَّردير: (الخَريدة في الأصل: اللؤلؤة التي لم تثقب, و"البهية" نعت "الخريدة", و"البها" الضياء, واستعار لها هذا الاسم ليطابق الاسم المسمى) اهـ. شرح الخريدة البهية (ص 26)

قال الشيخ أحمد الصاوي: (قوله (والبها الضياء) أي: ويطلق على الحسن والجمال وهو الأنسب بالمقام وإن كان الأول مناسبا أيضا) اهـ. حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية (ص 17)

(2677) أي: مثل الحصير وذات الشخص. الصاوي (ص 20)

(2678) أي: محل ورودها, وهو منشأ الأقسام. الصاوي (ص 20)

(2679) أي: تفصيله بأن تحل الحصير إلى خيط وسمر بحيث يكون كل منهما على حدته. الصاوي (ص 20)

(2680) أي: لا يصح الإخبار بالمقسم عن أحد الأقسام, فلا تقول: الخيط حصير, ولا اليد أو الرِّجْل إنسان مثلا. الصاوي (ص 20)

(2681) أي: فزيدٌ مثلا جزئيٌّ من جزئيات الإنسان لا جزء. الصاوي (ص 20)

(2682) شرح الخريدة البهية (ص 30 - 31)

العدم: تسميةُ ذلك الإدراكِ تصورا, وإن أدركنا مع ذلك ثبوتَ الأمر أو نفيَه عنه سميناه تصديقا وحكما أيضا, كإثباتنا الحدوثَ - بعد تصوُّرنا لمعناه - للعوالم أو نفيناه عمن وجب قِدَمُه, فإثبات الأمر أو نفيه عنه هو المسمى حكما, والحكم مصدر يستدعي حاكما ومحكوما به ومحكوما عليه ونسبة حكمية, فالحاكم إما الشرع أو العادة أو العقل, والمحكوم به الوصفُ مطلقا, والمحكوم عليه الذات مطلقا, والنسبة الحكمية الارتباطُ ما بين المحكوم به والمحكوم عليه. مثاله في الشرع: "الصلاة واجبة", الحاكم الشرع, والمحكوم به الوجوب, والمحكوم عليه ذات الصلاة, والنسبة الحكمية الارتباط ما بين المحكوم به وهو الوجوب والمحكوم عليه وهو ذات الصلاة, وفي العقل العالم حادث وفي العادة النار محرقة, حكم العقل بكذا أو حكمت العادة بكذا فافهم)[2683].

(تعريفات أقسام الحكم)

فإن قلت: أي داعٍ لتعريف مطلق الحكم أوَّلًا, ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدة؟

فالجواب: الداعي إلى ذلك توقُّفُ معرفة الأخص على معرفة الأعم, كتوقف معرفة الإنسان على معرفة الحيوان مثلا, فمعرفة حكمٍ خاص عقلي أو عادي موقوف على مطلق الحكم, فاعرفه[2684].

[1] - فالحكم **الشرعي**: هو عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين[2685].

قلت: ويمكن أن يقال أيضا: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة الشرع.

ومثاله: قولنا في الإثبات: الصلوات الخمس واجبة, وكقولنا في النفي: صوم يوم عاشوراء ليس بواجب[2686].

[2] – والحكم **العقلي**: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع[2687].

قال السنوسي: (إنما أضيف هذا الحكم إلى العقل - وإن كانت الأحكام كلُّها لا تدرك إلا بالعقل - , لأن مجرد العقل, بدون فكرةٍ أو معها, كافٍ في إدراك هذا الحكم)[2688].

(2683) شرح المقدمات للبناني (ص 6)

(2684) السابق (ص 5)

(2685) التعريفات (ص 123)

(2686) شرح المقدمات (ص 53)

(2687) الكليات (ص 381)

(2688) شرح المقدمات (ص 73)

ولهذا قالوا في حده: (من غير توقف على تكرر) وذلك للاحتراز من الحكم العادي, أي: الذي عُرف من العادة, فإنَّ الإثباتَ فيه والنفي إنما عُرف وحُكم بهما بواسطة التكرر والتجربة[2689], كقولنا: شراب السكنجبين يسكن الصفراء, فإن هذا الحكم لم يثبت له إلا بواسطة التكرر والتجربة حتى عُرف أنه ليس باتفاقي[2690].

وينحصر الحكمُ العقلي في: الوجوب, والاستحالة, والجواز[2691].

قال السنوسي: (ووجه الحصر فيها أنَّ كلَّ ما يَحكُم به العقلُ إن كان يقبل الثبوتَ والانتفاءَ معًا فهو الجواز, وإن كان لا يقبل الأمرين معا, فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو الوجوب, وإن كان يقبل الانتفاءَ فقط دون الثبوت فهو الاستحالة)[2692].

- **أما الوجوب** فهو: عدم قبول الانتفاء[2693], وعليه **فالواجب**: هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاء بذاته[2694], فوجوده لذاته من حيث هي[2695].

وهذا نعتُ وجودِ الرب ﷻ .

ومعنى كون الشيء واجبا أو مستحيلا أو ممكنا **لذاته** هو كونُه كذلك لغيرِ علةٍ اقتضت ذلك غيرَ ذاتِه وحقيقتِه, أي: إنَّ ذاتَه إذا تُصُوِّرت مجرَّدةً مِن كلِّ اعتبارٍ لم تكن إلا كذلك[2696].

قال الزركشي في الواجب لذاته: (هو ما يلزم المحالُ من فرض عدمه), فقال زكريا الأنصاري: (لأن ذاته اقتضت وجودَه, ومقتضى الذاتِ لازمٌ لها لا يُعقل انفكاكُه عنها)[2697], قال ابن تيمية: (وجود الملزوم بدون وجود اللازم محال)[2698].

(2689) شرح صغرى الصغرى (ص 69)

(2690) شرح المقدمات (ص 74)

(2691) الكليات (ص 381)

(2692) شرح صغرى الصغرى (ص 70)

(2693) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 48)

(2694) شرح الخريدة البهية للدَّرْدِير (ص 42)

(2695) رسالة التوحيد (ص 25)

(2696) تعليق محمد رشيد رضا على رسالة التوحيد (ص 25)

(2697) فتح الرحمن (ص 60)

(2698) منهاج السنة النبوية 175/1

- **وأما الاستحالة** فهي: عدم قبول الثبوت[2699]، **فالمستحيل**: هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوت بذاته[2700]، فعدمُه لذاته من حيث هي[2701].

وهذا كاجتماع النقيضين، ككون شيءٍ موجودا معدوما مثلا.

- **وأما الجواز** فهو: قبول الثبوت والانتفاء[2702].

فالجائز: هو القابل للثبوت والانتفاء بذاته[2703]، وهو ما لا تقتضي ذاتُه وجودا ولا عدما، بل هما بالنسبة إليها على السواء[2704]، فهو لا وجودَ له ولا عدمَ من ذاته، وإنما يوجَد لمُوجِدٍ ويعدم لعدم سبب وجوده[2705].

وهذا كوجودِنا معاشرَ البشر.

قال ابن زِكْري: (الواجب لذاته هو الذي يَلزَم من فرضِ عدمِه محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل انتفاؤه، ومقابلُه المستحيل، وهو الذي يلزم من فرض وجوده محالٌ لذاته، فلا يصح في العقل وجودُه، ويقابلهما الممكن، وهو: ما لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محالٌ لذاته)[2706].

ثم إنَّ تصوُّرَ حقائقِ أحكام العقل الثلاثة معدودٌ من مبادئ علم الكلام، قال السنوسي في "الوسطى" : (وعلى هذه الثلاثةِ مدارُ مباحثِ علم الكلام كلِّه)، وقال في شرحها: (لا شك أن تصور هذه الأحكام الثلاثة ومعرفةَ حقائقها من مبادئ علم الكلام، إذ غرضُ المتكلِّم منحصرٌ في هذه الثلاثة بأن يُثبِتَ شيئا منها، أو ينفيَه، أو يثبت ما يتفرع عن ذلك، فمن لم يعرف حقائقَ هذه الأحكام الثلاثة لم يفهم ما أُثبِت منها في هذا العلم ولا ما نُفِي)[2707].

(2699) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 48)

(2700) شرح الخريدة البهية (ص 42)

(2701) رسالة التوحيد (ص 25)

(2702) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 48)

(2703) شرح الخريدة البهية (ص 42)

(2704) فتح الرحمن (ص 60)

(2705) رسالة التوحيد (ص 25)

(2706) بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب (ص 194 - 195)

(2707) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي (ص 78)

[3] – والحكم **العادي**: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة تكرر القِران بينهما على الحِسّ مع صحة التخلُّف, كإثبات أن النار محرقة وأن الطعام يشبع[2708].

ثم إن أحكام العادة تنقسم إلى أقسام الحكم العقلي نفسها, قال الشاطبي: (مِن العاديّ ما هو: واجبٌ في العادة, أو جائز, أو مستحيل)[2709].

قال عبد الرحمن حبنكة: (في الأحكام العادية لا نراقب ما يحكم به العقل بشكل مستقل, وإنما ننظر إلى النظام القائم بحسب العادة الجارية.

فالممكن في العادة: هو كل أمر يصح أن يوجد ويصح أن لا يوجد بحسب مجرى العادات, لأننا نشاهد وجوده مرة وعدم وجوده أخرى. فيمكن مثلا أن ينزل المطر في شهر كانون ويمكن أن لا ينزل, ويمكن أن تهب الرياح العاتية في الصيف ويمكن أن لا تهب, إلى غير ذلك من أمثلة لا تحصى.

والمستحيل في العادة: هو كل أمر يخالف القانون المتَّبَع باستمرارٍ في نظام الكون, وكثيرا ما يكون هذا الأمر المستحيل في العادة أمرا ممكنا في العقل, لكن النظام المستمر في الكون – الذي لم نُلاحِظ تخلُّفَه – جعل هذه الأمورَ من المستحيلات في مألوف الناس وما اعتادوا مشاهدتَه باستمرارٍ دون تخلف, كإحياء الموتى, وتحويل العصا حية تسعى.

والواجب في العادة: هو ضد المستحيل في العادة, وهو كل موجود لم نلاحظ في العادة تخلفه, كآثار قانون الجاذبية, ونظام خروج النبات من الأرض, إلى غير ذلك من أنظمة لم نشاهد تخلفها.

وهذا الواجب وجوده في العادة هو من الأمور الممكنة عقلا)[2710].

ولهذا يمثل العلماء للممكن عقلا بالشِّبَع عند الأكل والإحراق عند مماسة النار مِن كل حكمٍ عادي - أي: كالري عند الماء والقطع عند السكين ونبات الزرع عند بذر الأرض وجميعِ ما يحصل عند الأسباب العادية - فإنه جائز عقلي[2711], لأنه يُقصَد بالإمكان العقلي: أن لا يوجد

(2708) الكليات (ص 381) , وشرح الخريدة البهية (ص 31)

(2709) الموافقات 25/1

(2710) العقيدة الإسلامية وأسسها (ص 70 - 71)

(2711) شرح الخريدة البهية (ص 42) , وحاشية الصاوي على الخريدة (ص 27)

لدى العقل وفق ما يدركه من قوانين قبلية – أي سابقة على التجربة – ما يبرر رفضَ الشيء والحكمَ باستحالته[2712].

ولهذا قال الشيخ مصطفى صبري: (الممكنات لا تُحَدُّ ولا تنتهي إلا في المُحال الذي يُقدِّره **العقلُ المحض**, ويَفْصِل بينه وبين الممكن بميزانه, وليس لغير هذا الميزان حقُّ البَتِّ في حدود الإمكان والاستحالة, فلا يقال: هذا ممكن وهذا محال بالنظر إلى تجربة الوقوعات)[2713].

وقال الشيخ عبد الرحمن حبنكة: (النار محرقة أمرٌ مشاهَد في الكون, فإذا تركنا العقلَ يفكر ويتأمل في العلاقة بين النار والإحراق, فإنه لا يرى أيَّ ارتباط عقلي خاص بين الإحراق وبين النار, إلا أنه تكررت لديه في المشاهدة العادية للموجودات مشاهدةُ أن النار تحرق, فأثبت لها هذه الصفة من المشاهدة, وأسند الأمرَ إلى أن المنظم لهذا الكون أعطاها هذه الصفة, أما العقلُ بذاته فلا يرى مانعا عقليا من أن تكون النارُ غيرَ محرقةٍ لو وجدت كذلك, أو أن تكون المواد التي تلامسها النار فتحرقها غيرَ قابلة للاحتراق, وذلك لأنه لا يوجد ارتباطٌ عقلي بين النار وبين الإحراق. إذن: فكونُ النارِ محرقةً أمرٌ ممكن في العقل وليس بواجب)[2714].

قلت: ومادام الواجب العادي ممكنا عقلا فهذا يعني أن العقل يجيز تخلفه, ولذلك قال القرافي: (العقل لا يحيل انخراق العادة)[2715].

قال الشيخ محمد الدسوقي: (العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس, والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس, وخرقُها مخالفة حكمِها, فغلبة إحراق النار لما مسته يقال له عادة, وعدم إحراقها لشيء مسته خرقٌ لتلك العادة, وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمرٌ غالب في الناس, فحصول المشي على الماء والطيرانِ في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرقٌ لتلك العادة, وإنما سمي مخالفةُ الأمر المعتاد خرقًا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب)[2716].

قال الشاطبي: (العوائد اللازمة في العادات ليست بعقليةٍ بحيث لا يمكن تخلُّفُها، بل يمكن أن تتخلف كما يجوز على كل مخلوقٍ أن يصير من الوجود إلى العدم، كما خرج من

(2712) بحث حول المهدي لمحمد باقر الصدر (ص 21)

(2713) موقف العقل والعلم والعالم 28/4 - 29

(2714) العقيدة الإسلامية وأسسها (ص 66)

(2715) نفائس الأصول 2072/5

(2716) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص 281)



العدم إلى الوجود. فمجاري العادات إذًا يمكن عقلا تخلفها, إذ لو كان عدم التخلف لها عقليا لم يمكن أن تتخلف لا لنبي ولا لغيره، ولذلك لم يَدَّعِ أحدٌ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الجمعَ بين النقيضين، ولا تحدى أحدٌ بكون الواحد أكثرَ من اثنين)[2717].

وقال أيضا: (يصح قضاءُ العقل في كل عادي بانخراقه, مع أن كون العادي عاديا مطردا غيرُ صحيح أيضا، فكلُّ عاديٍّ يَفرِض العقلُ فيه خرقَ العادة فليس للعقل إنكارُه، إذ قد ثبت في بعض الأنواع التي اختص الباري باختراعها، والعقلُ لا يفرق بين خلق وخلق، فلا يمكن إلا الحكمُ بذلك الإمكان على كلِّ مخلوق، ولذلك قال بعض المحققين من أهل الاعتبار: سبحان من ربط الأسباب بمسبباتها وخرق العوائد ليتفطن العارفون. تنبيها على هذا المعنى المقرر)[2718].

ولتجويز العقلِ انخراقَ العادة ذكروا في تعريف الحكم العادي قيد (مع صحة التخلف) كما سلف, قال السنوسي: (فيه تنبيهٌ على جهالة مَن فَهِم أنَّ الربطَ في العاديات بطريق اللزوم الذي لا يَصح معه التخلف, فأنكر بسبب هذه الجهالةِ البعثَ, وإحياء الميت في القبر, والخلود في النار مع استمرار الحياة, لأنَّ ذلك كلَّه عندهم على خلاف العادة المستمرة في الشاهد, والربطُ المقترن فيها لا يصح فيه التخلف عندهم)[2719].

قال الغزالي: (الاقترانُ بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسبَّبا ليس ضروريا عندنا, بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر, ولا من ضرورة عدمِ أحدهما عدمُ الآخر, مثل الري والشرب, والشبع والأكل, والاحتراق ولقاء النار, والنور وطلوع الشمس, والموت وجز الرقبة, والشفاء وشرب الدواء, وإسهال البطن واستعمال المسهل, وهلم جرا إلى كل المشاهَدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإنَّ اقترانَها لِمَا سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غيرَ قابل للفرق, بل في المقدور خَلْقُ الشبع دون الأكل, وخلق الموت دون جز الرقبة, وإدامة الحياة مع جز الرقبة, وهلم جرا إلى جميع المقترنات)[2720].

(2717) الاعتصام 289/3

(2718) الاعتصام 292/3

(2719) شرح المقدمات (ص 69)

(2720) تهافت الفلاسفة (ص 237)

ومن هنا لَزِم العلمُ بالفرق بين الواجب العادي الذي يقبل التخلف وبين الواجب العقلي الذي لا يقبله, وكذا الفرق بين المستحيل العادي والمستحيل العقلي.

وقد نبه على ذلك الإمام ابن دقيق العيد في كتابه "الاقتراح", وأشار فيه إلى أن الرجل قد يتميز في علم الفقه لكنه يغفل عن الفرق بين تلك الأحكام, فقد ذكر أن باب الجرح تدخل فيه الآفة من وجوه, قال: (وثالثها: الاختلاف الواقع بين المتصوفة وأصحاب العلوم الظاهرة, فقد وقع بينهم تنافرٌ أوجب كلامَ بعضِهم في بعضٍ, وهذا غمرة لا يخلص منها إلا العالم الوافر بقواعد الشريعة, ولا أحصُرُ ذلك في العلم بالفروع المذهبية, فإن كثيرا من أحوال المحقين من الصوفية لا يفي بتمييز حقه من باطله علمُ الفروع، بل لا بد مع ذلك من معرفة القواعد الأصولية، والتمييز بين الواجب, والجائز، والمستحيل العقلي، والمستحيل العادي, **فقد يكون المتميز في الفقه جاهلا بذلك، حتى يَعُدَّ المستحيلَ عادةً مستحيلا عقلا**)[2721].

وقد بُحِث هذا بأبسطَ مما هنا في القسم الأول من كتابنا "الجواهر المضية", فليَرجع إليه من رام المزيد.

(الحكم الشرعي لتعلم أصول الفقه)

إذا تمهد هذا, فاعلم أن المراد بالحكم المعدودِ في المبادئ العشرة هو الحكمُ الشرعي.

قال الفخر الرازي: (إنَّ تحصيلَ هذا العلمِ فرضٌ, والدليلُ عليه: أنَّ معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلَّفين واجبة, ولا طريقَ إلى تحصيلها إلا بهذا العلم, وما لا يتأدى الواجبُ المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلَّف فهو واجب, وإنما قلنا إن معرفة حكم الله تعالى واجبة, للإجماع على أن المكلَّف غيرُ مخيَّرٍ بين النفي والاثبات في الوقائع النازلة, بل لله تعالى في كل واقعة أو في أكثر الوقائع أحكامٌ معيَّنةٌ على المكلَّف[2722], وإنما قلنا إنه لا طريق إلى معرفة

(2721) الاقتراح في بيان الاصطلاح (ص 59 - 60)

(2722) قال القرافي في "شرح المحصول" 427/1 : (قوله: "لله تعالى في كل واقعة أو في أكثرها حكم معين" حسن الترديد، باق لاختلاف العلماء في ذلك، فمنهم من قال: لا تخلو واقعة من حكم، ومنهم من قال: تخلو، ومثلوا ذلك بالمتوسط مزرعة لغيره إن قعد فيها أفسد أو خرج منها أفسد... حكاه الغزالي في "المستصفى"، وكذلك إذا سقط في بئر على صبية، إن بقى قتل بعضهم، وإن انتقل قتل بعضهم، ومن هذه النظائر، فهذا سبب ترديده بصيغة "أو").

قلت: هذه عبارة الغزالي في "المستصفى", قال: (فإن قيل: فمن توسط مزرعة مغصوبة فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج، إذ في كل واحد إفساد زرع الغير فهو عاص بهما. قلنا: حظ الأصولي من هذا أن يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهى عن الضدين فإنه محال؛ كما لا يؤمر بجمعهما. فإن قيل: فما يقال له؟ قلنا: يؤمر بالخروج كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع وإن كان به مماسا للفرج الحرام، ولكن يقال له: انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ، فكذلك في الخروج من الغصب تقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالإضافة إلى

أعظمهما، كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بلقمة، وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المخمصة وإفساد مال الغير ليس حراما لعينه؛ ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز. قال: فإن قيل: فإن رجحتم جانب الخروج لتقليل الضرر، فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو انتقل قتل من حواليه ولا ترجيح فكيف السبيل؟ قلنا: يحتمل أن يقال: امكث، فإن الانتقال فعلٌ مستأنف لا يصح إلا من حي قادر، وأما ترك الحركة فلا يحتاج إلى استعمال قدرة. ويحتمل أن يقال: يتخير، إذ لا ترجيح. ويحتمل أن يقال: لا حكم لله تعالى فيه فيفعل ما يشاء؛ لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص، ولا نص في هذه المسألة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه، فبقي على ما كان قبل ورود الشرع، ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم, فكل هذا محتمل، وأما تكليف المحال فمحال). المستصفى (ص 71 - 72)

وخلو الواقعة عن حكم هو اختيارُ الجويني في "الغياثي" حيث قال: (وأنا أصور سقوطَ التكليف مع اشتمال الزمان على العلماء، في صورة يَحار الفَطِن اللبيب فيها، فأقول: لو فرض بيت مشحون بالمرضى المدنفين, وكان رجلٌ يخطو على سطح البيت من غير اعتداء ولا ظلم، فانهار السقف، وخرَّ ذلك الرجل على مريض، وعَلِم أنه لو مكث عليه لمات، ولو تحول عنه لم يجد بدا من توطئ مريض آخر، ولو اتفق ذلك، لمات من ينتقل إليه، وليس في استطاعته التفصي عما هو فيه من غير إهلاك نفسٍ محرمة، فلا سبيلَ إلى أمره بالمكث، ولا إلى أمره بالانتقال، وأمرُه بالزوال عما ابتُلي به من غير تسبُّبٍ إلى قتلٍ تكليفُ ما لا يطاق، وذلك محالٌ عندنا, فإذًا هذه الصورةُ وإن اتفق وقوعُها، فليس لله فيها حكم، ولا طلبة على صاحب الواقعة بمكث، ولا انتقال، ولا يطلق القول بأنه يتخير بين المكث والزوال; فإن الخيرة من أحكام الشريعة. والذي اعتاص قضية في الصورة التي ذكرناها سبيله على الخصوص فيما دفع إليه، كسبيل بهيمة لا يتطرق إليها خطاب). الغياثي (ص 464 - 465)

وقال في "البرهان" : (... ويظهر الغرض منه بمسألة ألقاها أبو هاشم حارت فيها عقولُ الفقهاء, وأنا أذكرها وأوضح ما فيها. وهي: أن من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك من تحته, ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدنَ آخَرَ, وفي انتقاله إهلاك المتنقَّل إليه, فكيف حكمُ الله تعالى؟ وما الوجه؟ وهذه مسألة لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبَتٍ, والوجهُ المقطوعُ به سقوطُ التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه, أما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفُه ما لا يطيقه, ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه. ولو فرض إلقاءُ رجلٍ رجلا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار ذلك فلا تكليف عليه ولا عصيان). البرهان 104/1 , وانظر: البحر المحيط للزركشي 355/1 - 358 , وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار 267/1 - 269 , وفتح الرحمن لزكريا الأنصاري مع حاشية العليمي (ص 27)

وقال العز بن عبد السلام في "قواعده" : (ولتساوي المفاسد أمثلة: أحدها إذا وقع رجل على طفل من بين الأطفال إن أقام على أحدهم قتله، وإن انفتل إلى آخر من جيرانه قتله، فقد قيل: ليس في هذه المسألة حكم شرعي وهي باقية على الأصل في انتفاء الشرائع قبل نزولها ولم ترد الشريعة بالتخيير بين هاتين المفسدتين). قواعد الأحكام 96/1

قلت: وقد عرض ابنُ القيم لهذه المسألة في "مدارج السالكين" في أحكام التوبة فقال: (فإن قيل: فما تصنعون فيما إذا تضمنت مفارقةُ الذنب مفسدةً مثلَ مفسدةِ الإقامة، كمن توسَّطَ جماعةَ جرحى لسَلْبهم، فطرح نفسَه على واحد، إن أقام عليه قتله بثقله، وإن انتقل عنه لم يجد بدا من انتقاله إلى مثله يقتله بثقله، وقد عزم على التوبة، فكيف تكون توبته؟ قيل: توبةُ مثلِ هذا بالتزام أخفِّ المفسدتين، من الإقامة على الذنب المعيَّن أو الانتقال عنه، فإن تساوت مفسدة الإقامة على الذنب ومفسدة الانتقال عنه من كل وجه فهذا يُؤمر من التوبة بالمقدور له منها، وهو الندم، والعزم الجازم

حكم الله تعالى إلا بهذا العلم لأن المكلَّف إما أن يكون عاميا أو لا يكون, فإن كان عاميا ففرضُه السؤال, لقوله: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}, لكن لا بد من انتهاء السائلين إلى عالِم وإلا لزم الدور أو التسلسل, وعلى جميع التقادير فحكمُ الله تعالى لا يصير معلوما, وإن كان عالما فالعالم لا يمكنه أن يعرف حكمَ الله تعالى إلا بطريق, لانعقاد الإجماعِ على أنَّ الحكم بمجرد التشهي غيرُ جائز, ولا معنى لأصول الفقه إلا تلك الطرق, فثبت أنه لا سبيلَ إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بأصول الفقه)[2723].

واعلم أن الفروض نوعان: فروض كفائية, وفروض عينية.

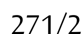
قال الرافعي: (فروض الكفايات: أمورٌ كلية تتعلق بها مصالحُ دينية ودنيوية، لا ينتظم الأمرُ إلا بحصولها، يَقصِد الشارعُ تحصيلَها، ولا يقصد تكليفَ الواحدِ وامتحانَه بها، بخلاف فروض الأعيان، فإنَّ الكلَّ مكلَّفون بها, ممتحنون بتحصيلها)[2724].

وسُمِّيَ فرضُ الكفاية كذلك, لأن فعل البعض كافٍ في تحصيل المقصود منه، والخروجِ عن عُهْدته, بخلاف فرض العين, فإنه لا بد من فعل كلِّ عينٍ أي: ذات, فلذلك سمي فرضَ عين[2725].

على ترك المعاودة، وأما الإقلاع فقد تعذر في حقه إلا بالتزام مفسدةٍ أخرى مثل مفسدته. فقيل: إنه لا حكمَ لله في هذه الحادثة، لاستحالة ثبوت شيءٍ من الأحكام الخمسة فيها، إذ إقامته على الجريح تتضمن مفسدةَ قتلِه، فلا يؤمر بها، ولا هو مأذونٌ له فيها، وانتقالُه عنه يتضمن مفسدةَ قتلِ الآخر، فلا يؤمر بالانتقال، ولا يؤذن له فيه، فيتعذر الحكم في هذه الحادثة على هذا، فتتعذر التوبة منها. والصوابُ أن التوبة غير متعذرة، فإنه **لا واقعة إلا ولله فيها حكم، عَلِمه مَن علمه وجَهِله من جهله**. فيقال: حكم الله في هذه الواقعة كحكمه في المُلجَأ، فإنه قد ألجئ قدَرا إلى إتلاف أحدِ النفسين ولا بد، والمُلجَأ ليس له فعلٌ يضاف إليه، بل هو آلة، فإذا صار هذا كالملجأ، فحكمه أن لا يكون منه حركةٌ ولا فعلٌ ولا اختيار، فلا يَعدِل من واحد إلى واحد، بل يتخلى عن الحركة والاختيار، ويستسلم استسلامَ من هو عليه من الجرحى، إذ لا قدرة له على حركةٍ مأذونٍ له فيها البتة، فحكمُه الفناءُ عن الحركة والاختيار وشهودُ نفسِه كالحجر الملقى على هذا الجريح، ولا سيما إن كان قد ألقي عليه بغير اختياره، فليس له أن يلقي نفسَه على جاره لينجيه بقتله، والقدَر ألقاه على الأول، فهو معذورٌ به، فإذا انتقل إلى الثاني انتقل بالاختيار والإرادة، فهكذا إذا ألقى نفسه عليه باختياره ثم تاب ونَدِم، لا نأمره بإلقاء نفسه على جاره، ليتخلص من الذنب بذنبٍ مثلِه سواء. وتوبةُ مثلِ هذا إنما تُتصور بالندم والعزم فقط، لا بالإقلاع، والإقلاعُ في حقه مستحيل، فهو كمن أولج في فرج حرام، ثم شد وربط في حال إيلاجه بحيث لا يمكنه النزع البتة، فتوبته بالندم والعزم والتجافي بقلبه عن السكون إلى الاستدامة، وكذلك توبة الأول بذلك، وبالتجافي عن الإرادة والاختيار، والله أعلم). مدارج السالكين 298/1 - 299 , وانظر: مفتاح دار السعادة 902/2 (ط المجمع) . (ز)

(2723) المحصول 170/1 - 171

(2724) تشنيف المسامع للزركشي 251/1 , والمنثور في القواعد له أيضا 33/3 , وانظر: شرح المقاصد للسعد 271/2



قال الجرجاني: (فرض العين: ما يلزم كلَّ واحدٍ إقامتُه ولا يسقط عن البعض بإقامة البعض، كالإيمان ونحوه، وفرض الكفاية: ما يلزم جميع المسلمين إقامته ويسقط بإقامة البعض عن الباقين كالجهاد وصلاة الجنازة)[2726].

وعليه ففرض الكفاية: هو ما يُقصَد حصولُه من غير نظرٍ بالذات إلى فاعله، وأما فرض العين: فهو المنظور بالذات إلى فاعله[2727].

ولهذا قال في "جمع الجوامع" : (فرض الكفاية: مُهِمٌّ يُقصَد حصولُه من غير نظرٍ بالذات إلى فاعله)، قال المحلي: (أي: يُقصَد حصولُه في الجملة، فلا يُنظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورةَ أنه لا يحصل بدون فاعل)[2728].

قال العز بن عبد السلام: (اعلم أنَّ المقصود بفرض الكفاية تحصيلُ المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاءِ الأعيانِ بتكليفه، والمقصودُ بتكليف الأعيان حصولُ المصلحة لكلِّ واحدٍ من المكلَّفين على حدته، لتظهر طاعتُه أو معصيته، فلذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل المكلَّف به، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائمين به دون من كُلِّف به في ابتداء الأمر)[2729].

(فائدة) : قال القرافي في "الفروق" : (الأفعال قسمان: منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، فالقسم الأول شرعه صاحبُ الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل، كصلاة الظهر، فإن مصلحتها الخضوعُ لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه، وهذه المصالحُ تتكرر كلما كُررت الصلاة، والقسم الثاني كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسانٌ، فالنازل بعد ذلك في البحر لا يُحصل شيئا من المصلحة، فجَعَله صاحبُ الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الأفعال، وكذلك كسوة العريان وإطعام الجيعان ونحوهما. فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان)[2730].

وقال الدهلوي: (اعلم أن من أسباب جعل الشيء فرضا بالكفاية أن يكون اجتماعُ الناس عليه بأجمعهم مُفسِدا لمعاشهم ومفضيا إلى إهمال ارتفاقاتهم، ولا يمكن تعيينُ بعضِ الناس له وتعيين آخرين لغيره، كالجهاد، لو اجتمعوا عليه وتركوا الفلاحة والتجارة والصناعات لبطل

(2725) نهاية السول للإسنوي 100/1

(2726) التعريفات (ص 165)

(2727) الموسوعة الفقهية الكويتية 96/32

(2728) شرح المحلي مع حاشية العطار 237/1

(2729) قواعد الأحكام 51/1

(2730) الفروق 116/1 (ط عالم الكتب)، وانظر: الذخيرة له أيضا 388/3

معاشهم، ولا يمكن تعيينُ بعضِ الناس للجهاد وآخرين للتجارة وآخرين للفلاحة وآخرين للقضاء وتعليم العلم؛ فإن كل واحد يتيسر له ما لا يتيسر لغيره؛ ولا يُعلم المستعِدُّ لشيء من ذلك بالأسامي والأصناف ليدار الحكم عليها)[2731].

إذا تقرر هذا فاعلم أن الفرضية التي قررها الرازي لعلم الأصول هي الفرضية على الكفاية, وقد نصَّ كثيرٌ من العلماء على أن تعلُّمَ هذا العلم فرضٌ كِفَائِيٌّ, نص على ذلك الإمام علي بن سليمان المرداوي, الفقيه الحنبلي, وابن مفلح, وابن حمدان, وتقي الدين ابن تيمية, والقرافي, وغيرُهم[2732].

لأنه من العلوم الشرعية التي يتوقف عليها حفظُ الدين وصيانتُه, ولا شك أنَّ ذلك داخلٌ في جنس (الأمور الكلية التي تتعلق بها مصالحُ دينية لا ينتظم الأمرُ إلا بحصولها) المذكورِ في تعريف فروض الكفايات.

وقد ذكر النووي في "مقدمة المجموع" في (باب أقسام العلم الشرعي) أن من العلوم ما هو فرض كفاية, قال: (وهو تحصيلُ ما لا بد للناس منه في إقامة دينهم من العلوم الشرعية كحفظ القرآن والأحاديث وعلومهما والأصول والفقه والنحو واللغة والتصريف ومعرفة رواة الحديث والإجماع والخلاف, وأما ما ليس علما شرعيا ويُحتاج إليه في قوام أمر الدنيا كالطب والحساب ففرض كفاية أيضا, نص عليه الغزالي)[2733].

قال ابن حمدان في "صفة الفتوى" : (وقد ذكر ابنُ عقيل أنه فرض عين, وقال العالِمي الحنفي: إنه فرضُ عين على من أراد الاجتهادَ والفتوى والقضاء, وفرضُ كفاية على غيرهم, وهو أولى إن شاء الله تعالى, والمذهبُ أنه فرضُ كفاية كالفقه, قلت: نحمله على غير الثلاثة)[2734].

ولهذا لما حكى ابنُ مفلح في "أصوله" القولَ بكونه فرضَ عين قال: (والمراد للاجتهاد). قال ابن النجار: (فعلى هذا المرادِ يكون الخلافُ لفظيا)[2735].

(2731) حجة الله البالغة 175/1 - 176

(2732) أصول الفقه الميسر لشعبان محمد إسماعيل (ص 30)

(2733) المجموع 26/1

(2734) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي (ص 14)

(2735) شرح الكوكب المنير 47/1 , وانظر: أصول الفقه لابن مفلح 17/1

قلت: ثم إنَّ تحصيل أصول الفقه لازمٌ للاجتهاد كما سلف, وعلى هذا فتكون فرضية الاجتهاد على الكفاية مستلزمة لفرضية أصول الفقه على الكفاية لا محالة, قال الشيخ إبراهيم الباجوري: (ما يتوقف عليه فرضُ الكفاية يكون فرضَ كفاية)[2736].

وقد سلك السيوطيُّ نحوَ هذا الطريق عند الاستدلال على فرضية الاجتهاد على الكفاية حيث قال في كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض" : (فصل فيما شَرَط فيه الفقهاءُ الاجتهادَ من الأمور التي هي فرضُ كفاية, وذلك يؤول إلى أنَّ الاجتهادَ نفسَه فرضُ كفاية)[2737].

فإذا قررنا أنَّ الاجتهادَ فرضُ كفاية, لزم من ذلك كون أصول الفقه فرضَ كفاية, لأنَّ أصول الفقه هي ركن الاجتهاد الأعظم. وتقريرُ الرازي السالف لفرضية أصول الفقه راجعٌ إلى هذا.

وقد جاء في "الموسوعة الفقهية" : (الاجتهاد فرضُ كفاية, إذ لا بد للمسلمين مِن استخراج الأحكام لما يحدث من الأمور)[2738].

وقال محمد ابن الوزير اليماني: (الاجتهادُ فرضٌ واجب على الأمة بلا خلاف, لكنه من فروض الكفايات التي تسقط بوجودِ مَن هو قائمٌ بها وتتعين عند عدم ذلك)[2739].

قال الجويني: (ولو كَلَّفْنا الناسَ أجمعين أن يبلغوا أنفسهم رتبة المفتين، لانقطعوا عن أسباب المعاش, وأفضى ذلك إلى امتناع الطلب على الطلبة أيضا)[2740].

وقال السيوطي في مقدمة كتابه "الرد على من أخلد إلى الآرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" : (الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر, وواجبٌ على أهلِ كلِّ زمانٍ أن يَقومَ به طائفةٌ في كل قُطْر)[2741].

ثم قال: (اعلم أن نصوص العلماء من جميع المذاهب متفقة على ذلك. فأول من نص على ذلك الإمام الشافعي ﷺ ثم صاحبه المزني, قال المزني في مختصره: اختصرت هذا من علم الشافعي ﷺ ومن معنى قوله لأقربه على من أراده, مع إعلامه بنهيه عن تقليده وتقليد غيره, لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه. هذه عبارة المزني, فنقل عن الشافعي ﷺ أنه نهى عن تقليده

(2736) حاشية الباجوري على السلم (ص 30)

(2737) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 16)

(2738) الموسوعة الفقهية الكويتية 318/1

(2739) الروض الباسم 20/1 - 21

(2740) التلخيص 462/3

(2741) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 2)

وتقليد غيره, ولا شك أنه لا يمكن نهيُ الخلق بأسرهم عن التقليد, لأنَّ العوام يجوز لهم التقليدُ بالإجماع, وإنما نهى الشافعيُّ ﷺ أن يُطْبِقَ أهلُ العصر كلُّهم على التقليد, لأنَّ فيه تعطيلَ فرضٍ من فروض الكفايات, وهو الاجتهاد, فحث على الاجتهاد ليكون في كل عصرٍ مَن يقوم بهذا الفرض, هكذا قرر معنى هذا النصّ الأصحابُ رضي الله عنهم.

قال السيوطي: وممن نص على ذلك الإمامُ أقضى القضاة أبو الحسن الماوردي في أول كتابه "الحاوي الكبير", فقال عند سياق قول المزني السابق ما نصُّه: فإن قيل: فلم نهى الشافعيُّ عن تقليده وتقليد غيره, وتقليدُه جائزٌ لمن استفتاه من العامة؟ قيل: التقليد مختلِف باختلاف أحوال الناس بما فيهم من آلة الاجتهاد المؤدي إليه أو عدمه, لأنَّ طلبَ العلم من فروض الكفاية, ولو مُنع جميعُ الناس من التقليد وكُلِّفوا الاجتهادَ لتَعَيَّن فرضُ العلم على الكافة, وفي هذا اختلالُ نظام وفسادٌ, فلو كان يجمعهم التقليد لبطل الاجتهاد وسقط فرض العلم, وفي هذا تعطيلُ الشريعة وذهابُ العلم, فلذلك وجب الاجتهادُ على من تقع به كفايةٌ ليكون الباقون تبعا ومقلِّدين, قال الله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}, فلم يُسقِطِ الاجتهادَ عن جميعهم ولا أمر به كافَّتَهم. هذا كلام الماوردي بحروفه)[2742].

وقال ابن عاشور: (ابتدأهم بقوله {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً} الصادرِ في صورة معذرتهم عن تخلُّفِ فريقٍ منهم عن طلب العلم, إذ لا يصلح الحالُ برحلة جميعِ الناس لطلب الفقه في الدين, لأن نظام العمران لا يستقيم بتوجه كل الناس إلى عمل واحد ولو كان ذلك العمل أشرف الأعمال مثل طلب العلم, ولأن الأهلية لهذا التفقه لا تتوفر في جميع الناس, وأكد هذا بصيغة الجحود وهي {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا} الدال في أصل التركيب على معنى أنهم ما وجدوا وجودا معلَّلا بنفرهم كافة, وهذا الجحود يستتبع إفادةَ أنَّ النفر لطلب العلم هو مشتهى جميعهم ومظنة أن يهجس أو أن قد هجس في نفوسهم, فكانت بحاجةٍ إلى التنبيه على أنهم ما وُجدوا لأجل ذلك)[2743].

وقال ابن السمعاني: (الحوادث للناس والفتاوى في المعاملات ليس لها حصرٌ ولا نهاية, وبالناس إليها حاجةٌ عامة, فلو لم يجز الاجتهادُ في الفروع وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام وفسدت على الناس أمورُهم,

(2742) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 3 - 4)

(2743) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ص 92 - 93) , وانظر أيضا (ص 93 - 94)

والتبس أمر المعاملات على الناس, ولابد للعامي من مفت, فإذا لم يجد حكمَ الحادثة في الكتاب والسنة فلا بد من الرجوع إلى المستنبَطات منهما, فوسَّع الله هذا الأمر على هذه الأمة وجوز الاجتهادَ وردَّ الفروعِ إلى الأصول)[2744].

وقال النووي: (قد قال الله تعالى: {وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ}, فالاعتناءُ بالاستنباط مِن آكَد الواجبات المطلوبة, لأنَّ النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسيرٍ من المسائل الحادثة, فإذا أُهمِل الاستنباطُ فات القضاءُ في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها, والله أعلم)[2745].

وقال الزركشي: (لما لم يكن بُدٌّ من تعرُّفِ حُكْمِ الله في الوقائع، وتعرُّفُ ذلك بالنظر غيرُ واجبٍ على التعيين، فلا بد أن يكون وجودُ المجتهد من فروض الكفايات، ولا بد أن يكون في كل قُطْرٍ ما تقوم به الكفايات, ولهذا قالوا: إن الاجتهاد من فروض الكفايات)[2746].

وقال الشهرستاني في "الملل والنحل" : (الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان, إذا اشتغل بتحصيله واحدٌ سقط الفرض عن الجميع, وإن قصَّر فيه أهلُ عصرٍ عصَوا بتركه, وأشرفوا على خطر عظيم, فإنَّ الأحكام الشرعية الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتُّبَ المسبَّب على السبب, ولم يوجد السبب, كانت الأحكامُ عاطلةً والآراءُ كلُّها فائلة, فلا بد إذًا من مجتهد)[2747].

قال السيوطي: (فانظر كيف حَكَم بعصيان أهل العصر بأسرهم إذا قصَّروا في القيام بهذا الفرض, وأقام على فرضيته دليلا عقليا قطعيا لا شبهة فيه, والشهرستاني هذا اسمُه أبو الفتح محمد بن عبد الكريم, وهو أحدُ الأئمة من أصحابنا, مات سنة ثمان وأربعين وخمسمائة, وقد نقل كلامَه هذا الذي سقناه الإمامُ بدر الدين الزركشي في كتابه القواعد وفي كتابه البحر في الأصول, ولم يتعقبه بنكير)[2748].

وقال ابن عاشور: (الاجتهادُ فرضُ كفايةٍ على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثِمت الأمةُ بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات. وقد اتفق العلماءُ على أنه

(2744) الانتصار لأصحاب الحديث (ص 32 - 33)

(2745) شرح صحيح مسلم للنووي 57/11 - 58

(2746) البحر المحيط 239/8

(2747) الملل والنحل 10/2 , والمنثور للزركشي 34/3 , والأشباه والنظائر للسيوطي (ص 415)

(2748) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 9)

مما يشمله الأمرُ في قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}، وقوله: {فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ}. وشهابُ الدين القرافي يقول في كتاب "التنقيح" في باب الإجماع: "لو لم يبق مجتهدٌ واحد والعياذ بالله"[2749])[2750].

وقال ابن عاشور في الهامش تعليقا على قوله (وقد أثِمَت الأمةُ بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات) : (يُعَدُّ آثما في ذلك العلماءُ المتمكنون من الانقطاع إلى خدمة التفقه الشرعي للعمل في خاصة أنفسهم, ويُعد آثما العامةُ في سكوتهم عن المطالَبة بذلك، بل وفي إعراضهم عمن يدعوهم إليه إذا شهد له أهلُ العلم، ويُعد آثما الأمراءُ والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه)[2751].

وفي "الحاوي للفتاوي" للسيوطي ما صورته: (مسألة: تقرر أنه إذا خلا العصرُ عن مجتهدٍ يقوم بفرض الكفاية أثِموا عن آخرهم, فما الجمعُ بينه وبين قولهم في مسألة الفترة: أنه إذا لم يَجِدْ صاحبُ النازلة مَن ينقل له حكما في نازلته, الصحيحُ انتفاءُ التكليف عن العبد وأنه لا يَثبت في حقه إيجابٌ ولا تحريم ولا يُؤاخَذ بأي شيء صنعه.

الجواب: متعلَّقُ الإثمِ مختلِف, فالإثمُ لمن كان يمكنه بلوغُ هذه الرتبة وقصَّر فيها, وعدم التكليف لغيره, وليس المخاطَب بفرض الاجتهاد كلُّ أحدٍ, بل من هو في صفةٍ خاصة كما قررناه في كتاب "الرد على من أخلد إلى الأرض")[2752].

قلت: كلامُ ابن عاشور أدق وأقعد, وقول السيوطي: (الإثمُ لمن كان يمكنه بلوغُ هذه الرتبة وقصَّر فيها) لا شك فيه, فإنَّ الاجتهاد لا يقدر عليه كل أحد, والمرء لا يأثم بترك ما لا قدرة له عليه, ولكن من قرر الإثمَ على غير القادر لم يجعل ذلك من قِبَل عدم تحصيله للاجتهاد, بل مِن قِبَل تفريطه في الوظائف الأخرى التي أشار إليها ابنُ عاشور, لأنَّ مصلحة وجود المجتهد ليست قاصرةً على المجتهد نفسه, بل هي متعدية لغير المجتهد, وهي مصلحةُ قيام الدين وانتظام الخلق جميعا في سلكه تعبدا وطاعة, وعلى هذا وجب عليه السعيُ في تحصيل هذه المصلحة بحسب المقدور بالنسبة له.

(2749) انظر: الفصل الرابع من باب الإجماع من التنقيح [341 - 343]. اهـ تع ابن عاشور.

(2750) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص 394)

(2751) السابق.

(2752) الحاوي للفتاوي 349/1

وتقريرُ ابنِ عاشور موافقٌ لما ذكره الشاطبي في "الموافقات" حيث قال في فرض الكفاية: (قد يَصح أن يقال: إنه واجبٌ على الجميع على وجهٍ من التجوُّز[2753]، لأنَّ القيامَ بذلك الفرض قيامٌ بمصلحةٍ عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضُهم هو قادرٌ عليها مباشرة، وذلك مَن كان أهلا لها، والباقون -وإن لم يَقدِروا عليها- قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادرا على الولاية؛ فهو مطلوبٌ بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوبٌ بأمرٍ آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجبارُه على القيام بها؛ فالقادرُ إذًا مطلوبٌ بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوبٌ بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يُتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به)[2754].

ثم الذي يتعين عليه تحصيلُ رتبةِ الاجتهاد إنما هو من كانت فيه الأهلية لذلك، (لأنَّ الأهلية لهذا التفقه لا تتوفر في جميع الناس) كما قال ابن عاشور.

قال ابن القصار في "المقدمة في أصول الفقه" : (يجب على الأمة أن تكون منهم طائفةٌ يتفقهون في الدين ليكونوا قدوةً للمسلمين حفظا للشرع من الضياع، والذي يتعين لهذا من الناس مَن جَادَ حِفْظُه وحَسُنَ إدراكُه وطابت سجيته، ومن لا فلا)[2755].

قال القرافي: (لأنَّ من لا يكون كذلك لا يَحصُل منه المقصود، إما لتعذره كسيئ الفهم يتعذر عليه أن يصل لمرتبة الاقتداء، أو لسوء الظن به فينفر الناسُ عنه، فلا يحصل منه مقصودُ الاقتداء)[2756].

(2753) قال القرافي في "الفروق" 117/1 (ط عالم الكتب) : (سؤال: إذا كان الوجوب متقررا على جميع الطوائف فكيف سقط عمن لم يفعل بفعل غيره، مع أن فرض الكفاية يقع في الفعل البدني، والقاعدة أن الأفعال البدنية لا يجزئ فيها فعل أحد عن أحد، وهاهنا أجزأ، كصلاة الجنازة والجهاد مثلا، وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل؟ جوابه: أن السقوط هنا ليس بنيابة الغير كما ذكره السائل في القاعدة، بل من قاعدة أخرى، وهي سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب لا لأن الغير ناب عن غيره، فإذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب، لأنه لو بقي لبقي لغير فائدة وحكمة، لأن الحكمة حفظ حياة الغريق، وقد حصلت، فلم تبق بعد ذلك حكمة يثبت الوجوب لأجلها، فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة والتسوية، فسبب السقوط عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل المعنى المذكور، وأما التسوية بين الفاعل وغير الفاعل فما ذلك إلا في معنى السقوط لا في الثواب بل الفاعل يثاب وغير الفاعل لا ثواب له على فعل الغير ألبتة، نعم إن كان نوى الفعل فله ثواب نيته).

(2754) الموافقات 283/1 - 284

(2755) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 14)

(2756) شرح تنقيح الفصول 208/2

وقال ابن بدران في "المدخل" : (وعندي أنه يشترط في المجتهد أن توجد فيه ملكةُ الاستنباط, وأن يكون ذكيَّ الفؤاد متوقد الذهن, لأنه كم ممن قرأ فنون العربية والعلوم التي تهيء للاجتهاد ثم تراه جامِدًا خامِلَ الفكر لا يعلم إلا ما يلقى إليه, فإذا خاطبته وجدت ذهنه متحجرا, تُكلمه شرقا فيكلمك غربا, فمِثْلُ هذا لا يُعوَّلُ عليه ولا يُركن إليه)[2757].

قلت: ولعله لهذا قررت طائفة من العلماء أنَّ الطالِبَ إذا آنسَ من نفسه تهيئا للعلم وفطنة في إدراك مطالبه, لزمه إتمامُ التحصيل, وتعيَّن عليه الطلبُ.

قال البخاري في "صحيحه" : (باب رفع العلم وظهور الجهل, وقال ربيعة: لا ينبغي لأحدٍ عنده شيءٌ من العلم أن يُضيّعَ نفسَه).

قال الحافظ في "الفتح" : (مقصودُ الباب الحثُّ على تعلُّمِ العلم, فإنه لا يُرفع إلا بقبض العلماء كما سيأتي صريحا[2758], وما دام مَن يتعلم العلمَ موجودا لا يَحصُل الرفع), قال: (ومرادُ ربيعةَ أنَّ **من كان فيه فَهْمٌ وقابلية** للعلم لا ينبغي له أن يُهمِل نفسَه فيترك الاشتغال, لئلا يؤدي ذلك إلى رفع العلم, أو مراده الحث على نشر العلم في أهله لئلا يموت العالم قبل ذلك فيؤدي إلى رفع العلم, أو مراده أن يشهر العالم نفسَه ويتصدى للآخذ عنه لئلا يضيعَ عِلمُه[2759], وقيل: مراده تعظيم العلم وتوقيره فلا يهين نفسه بأن يجعله عرضا للدنيا, وهذا

(2757) المدخل (ص 373)

(2758) قال الحافظ في "الفتح" 195/1 : (قوله "لا يقبض العلم انتزاعا" أي: محوا من الصدور, وكان تحديث النبي ﷺ بذلك في حجة الوداع كما رواه أحمد والطبراني من حديث أبي إمامة قال: "لما كان في حجة الوداع قال النبي صلى الله عليه وسلم: خذوا العلم قبل أن يقبض أو يرفع, فقال أعرابي: كيف يرفع؟ فقال: ألا إن ذهابَ العلم ذهابُ حَمَلته, ثلاث مرات").

(2759) قال القرافي: (واعلم أنه ليس من الرياء قصدُ اشتهار النفس بالعلم لطلب الاقتداء, بل هو من أعظم القربات, فإنه سَعْيٌ في تكثير الطاعات وتقليل المخالفات, وكذلك قال إبراهيم عليه السلام: {وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ}, قال العلماء: معناه يقتدي بي مَن بعدي. ولهذا المعنى أشار عليه السلام بقوله: "إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: علم ينتفع به", حَضًّا على نشر العلم ليبقى بعد الإنسان لتكثير النفع, ومنه قولُه تعالى: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} على أحد الأقوال. وقال العلماء بالله: ينبغي للعابد السعيُ في الخمول والعزلة لأنهما أقرب إلى السلامة, وللعالم السعيُ في الشهرة والظهور تحصيلا للإفادة. **ولكنه مقامٌ كثيرُ الخطر**, فربما غلبت النفسُ وانتقل الإنسانُ من هذا المعنى إلى طلب الرئاسة وتحصيل أغراض الرياء, والله المستعان, وهو حسبنا في الأمر كلِّه) اهـ. الذخيرة 49/1 - 50 . (ز)

معنى حسن لكن اللائق بتبويب المصنف ما تقدم[2760]، وقد وصل أثرَ ربيعة المذكورَ الخطيبُ في الجامع والبيهقيُّ في المدخل)[2761].

وقال القاضي عياض في "ترتيب المدارك" : (حدثنا أحمد بن خالد عن ابن الكشوري عن عبد الله بن الصباح، قال: حدثنا يحي بن ثابت عن مالك، قال: سمعت ربيعة يقول: لا يَحِلُّ لأحدٍ عنده موضعٌ للعلم إلا طلبه. يريد العقل)[2762].

قلت: أي جودة الذهن وحسن الاستعداد والتهيء لاكتساب المعارف.

وهذا يشبه ما روي عن الشعبي أنه قال: إنما كان يطلب هذا العلمَ من اجتمعت فيه خصلتان: العقلُ والنُّسُك، فإن كان عاقلا، ولم يكن ناسكا، قال: هذا أمر لا يناله إلا النساك، فلن أطلبه، وإن كان ناسكا، ولم يكن عاقلا، قال: هذا أمر لا يناله إلا العقلاء، فلن أطلبه.

يقول الشعبي: فلقد رهبت أن يكون يطلبه اليومَ مَن ليس فيه واحدةٌ منهما، لا عقل ولا نسك.

قال الذهبي: (أظنه أراد بالعقلِ: الفهمَ والذكاء)[2763].

وقال الشاطبي في "الموافقات" : (جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: "أمَّا على كل الناس؛ فلا"، يعني به الزائدَ على الفرض العيني، وقال أيضا: "أما من كان فيه موضعٌ للإمامة؛ فالاجتهادُ في طلب العلم عليه واجب، والأخذُ في العناية بالعلم على قدر النية فيه"؛ فقسم كما ترى، **فجعل من فيه قبوليةً للإمامة مما يتعين عليه**، ومَن لا جَعَلَه مندوبا إليه، وفي ذلك بيان أنه ليس على كل الناس، وقال سحنون: **من كان أهلا للإمامة وتقليد العلوم؛ ففرضٌ عليه أن يطلبها**، لقوله تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟!)[2764].

(2760) قلت: ولعل في قول ربيعة (لا ينبغي لأحدٍ عنده شيءٌ من العلم أن يُضيّعَ نفسَه) إشارة إلى أن المرء إن لم يستثمر تلك الجودة التي منحه الله إياها فقد عرَّضها للزوال والضياع، ولهذا قال ابن عاشور: (لا شك أن مبادئ المَلَكات إذا لم يحسن استعمالها ذهبت وئيدة الإهمال والغفلة). أليس الصبح بقريب (ص 209)

(2761) فتح الباري 178/1

(2762) ترتيب المدارك 35/3

(2763) سير أعلام النبلاء 307/4

(2764) الموافقات 282/1 - 283 ، وأثر سحنون قد ذكره القرافي أيضا في "الفروق" 276/1

وفي "العتبية" : (سئل مالك عن طلب العلم أفريضة؟ فقال: لا، والله ما كل الناس كان عالما، وإن من الناس من أمره أن لا يطلبه، ثم قال من الغد: قد سئلت أطلب العلم فريضة؟ فقلت: أما على كل الناس فلا).

قال ابن رشد في "البيان والتحصيل" : (سئل أولا عن طلب العلم أفريضة هو؟ فقال: لا والله، يريد أنه ليس بفريضةٍ على جميع الناس كالصلاة والصيام وما أشبه ذلك من العبادات التي هي من فرائض الأعيان. وقوله: "إن من الناس من أمره أن لا يطلبه"، يريد أن من الناس من هو قليلُ الفهم لا تتأتى له المعاني على وجوهها، وإذا سمع الشيءَ حمله على خلاف معناه، ومن كان بهذه الصفة فالحَظُّ له أن يترك الاشتغالَ بطلب العلم إلى ما سواه من ذكر الله سبحانه وقراءة القرآن والصلاة، فهو أعظمُ لأجره. وفي قوله من الغد: "أما على كل الناس فلا"، يدل على أنه فريضة على بعضهم، **فهو عنده فريضةٌ على من كان فيه موضعٌ للإمامة**. فقد روى عنه ابن وهب أنه كان جالسا معه فحضرت الصلاةُ فقام إليها، فقال له: ما الذي قمتَ إليه بأوجبَ عليك مِن الذي قمتَ عنه[2765]. وهو على سائر الناس فرضٌ على كفاية)[2766].

وقال ابن رشد أيضا في "المقدمات الممهدات" : (طلب العلم والتفقه في الدين من فروض الكفاية كالجهاد، أوجبه الله تعالى على الجملة فقال تعالى: {فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}، و"من" للتبعيض, فإذا قام به بعضُ الناس سقط الفرض عن سائرهم، إلا ما لا يسعُ الإنسانَ جهلُه مِن صفة وضوئه وصلاته وصومه وزكاته إن كان ممن تجب عليه الزكاة، فإن ذلك واجبٌ عليه لا يُسقط عنه الفرضَ فيه معرفةُ غيرِه به, **وكذلك مَن كان فيه موضعٌ للإمامة والاجتهاد فطلبُ العلم عليه واجبٌ قاله مالك - رحمه الله تعالى -** , وقد سئل عن طلب العلم أواجب هو أم لا؟ فقال: أما على كل الناس فلا)[2767].

(2765) وقال في "المقدمات الممهدات" 43/1 : (وروي عنه أن ابن وهب كان جالسا معه فحضرت الصلاة فقام إليها, فقال له: "ما الذي قمت إليه بأوجب عليك من الذي قمت عنه". وهذا كلامٌ فيه نظر، كيف يكون طلبُ العلم على أحدٍ أوجبَ عليه من صلاة الفريضة، فالمعنى في ذلك عندي إن صحت الروايةُ أنه أراد ما الذي قمت إليه بأوجب عليك في هذا الوقت من الذي قمت عنه؛ لأن الصلاة لا تجب بأول الوقت إلا وجوبا موسعا، فأراد - رضي الله تعالى عنه - أنَّ اشتغالَه بتقييد ما يخشى فواته من العلم آكد عليه من البدار إلى الصلاة في أول الوقت).

(2766) البيان والتحصيل 425/18 - 426 , وانظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لابن عاشور (ص 95)

(2767) المقدمات الممهدات 43/1

وقال البناني في حاشيته على شرح الزرقاني: (تنبيه: في (ق)[2768] عن ابن رشد أنَّ من كان فيه موضعٌ للإمامة والاجتهاد, فطلبُ العلم عليه واجب اهـ . **يعني أنه فرضُ عينٍ على من ظهرت فيه القابلية**, وهذا هو قولُ سحنون, قال ابن ناجي: والنفسُ إليه أميل, وجعله شيخُنا أبو مهدي المذهبَ قائلًا: لا أعرف خلافَه اهـ)[2769].

قلت: وإليه ذهب القاضي حسين من كبار الشافعية وأصحاب الوجوه عندهم, قال ابن الرفعة في "الكفاية" : (ادعى القاضي حسين أن من تفقه يسيرا وعَلِمَ بعضَ العلوم **وله خاطِرٌ** بحيث لو تكلف لبلغ درجة المفتين تعين عليه التفقُّه)[2770].

وهو وجهٌ في مذهب الشافعية غير أن الأصح عندهم عدمُ التعيُّن.

قال النووي في "مقدمة المجموع" : (لو اشتغل بالفقه ونحوه وظهرت نجابتُه فيه ورجى فلاحه وتبريزه, فوجهان:

أحدهما: يتعين عليه الاستمرارُ, لقلة من يُحَصِّل هذه المرتبة, فينبغي ألا يضيع ما حصله وما هو بصدد تحصيله.

وأصحهما: لا يتعين, لأنَّ الشروع لا يُغيِّرُ المشروعَ فيه عندنا إلا في الحج والعمرة)[2771].

وقال العز بن عبد السلام في كتابه "الغاية في اختصار النهاية" : (من شرع في التعلم فآنس من نفسه رشدا وتوقعا لدرجة الاجتهاد لم يلزمه الإتمام, وغَلِط من ألزمه بذلك)[2772].

وقال الجويني في "نهاية المطلب" : (قال طائفة من الفقهاء لم يتعنوا في طلب الحقائق: من خاض في التعلم وأونس رشده، فلا يبعد نيلُه الرتبةَ المطلوبة، فيتعين عليه إتمامُ ما خاض فيه، ولو ارعوى، كان تاركا فرضا متعيّنا.

وهذا غلطٌ صريحٌ عند المحققين, فإنَّ العلومَ ليست جملةً واحدة، بل كلُّ مسألةٍ مطلوبة في نفسها، وهي مغايرة لما قبلها وبعدها، فلا يتحقق بالخوض فيه حكمُ الخوض فيما له حكمُ الاتحاد، ولا تعويلَ على تشبيه ما ذكرناه من الوقوف في الصف, فإنه إنما يتعين المصابرة ثَمَّ لِمَا

(2768) أي: المواق في "التاج والإكليل".

(2769) حاشية البناني على الزرقاني 190/3 , ومنح الجليل لمحمد عليش 138/3

(2770) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 13)

(2771) المجموع 27/1

(2772) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص 11)



في الانصراف من الانخرام والضرر العظيم وكسر قلوب الجند، ولا يتحقق مثلُ هذا في العلم، فالوجهُ أن يُعَدَّ هذا من نوادر بعض الفقهاء التي لا مصدرَ لها عن ثبت وتحقيق)[2773].

قلت: كلام أبي المعالي رحمه الله لا يخلو من مبالغة ظاهرة, على أنه لم ينكشف له وجهُ دليل المخالف, فقد حَسِبَ أنَّ قولَهم لازمٌ لاعتقادهم كون العلومِ جملةً واحدة, وهذا لا يخفى على أحدٍ فسادُه, وليس عليه بناءُ مذهبهم, والدليل المعين لا يلزم من بطلانه بطلان المدلول كما لا يخفى, فأن تجيء إلى دليلٍ وطريق وتبين فساده فإن ذلك لا يستلزم فساد المدلول في نفسه, لأنه قد يثبت بطريقٍ آخر لم تهتدِ أنت إليه.

على أننا لو دققنا في تخريج المناط وتنقيحه وأمعَنَّا النظرَ في المقصود لتقاربت الأنظارُ وائتلفت الأفكار, فالغاية والمقصود: حفظُ الشريعة, وبقاءُ منارِ العلم قائما, وسَدُّ حاجة المسلمين من الفتوى والقضاء, وعليه فيلزم أن تقوم طائفة من العلماء على تحقيق هذه الغاية, فالمتعلم المبتدئ أو المتوسط الذي أنس من نفسه فهما لعلوم الشريعة نُكَلِّفُه النظر, فإن رأى أنَّ غيرَه قد حصلت به الكفاية التي أشرنا إليها فلا سبيلَ لإلزامه والحكم بتعين تحصيل الاجتهاد عليه, ولهذا كان من جملة ما علل به الزركشي القولَ بعدم التعين أن (فرض الكفاية قائِمٌ بغيره)[2774], وأما إن رأى أنَّ غيرَه لا يقوم بالكفاية, فعندئذ يتعين عليه إتمامُ التحصيل, لأن الواجب الكفائي صار متوقفا عليه هو بعينه, وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, فيجب عليه عينا أن يتابع تحصيلَه, والله تعالى أعلم وأحكم.

ثم رأيت في "الفروق" للقرافي ما قد يشهد لهذا, فإنه قال: (العلم وضبط الشريعة وإنْ كان فرضَ كفاية غيرَ أنه يتعين له طائفةٌ من الناس, وهي: من جاد حفظُهم ورَقَّ فهمُهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم, فهؤلاء هم الذين يتعين عليهم الاشتغالُ بالعلم, فإنَّ عَدِيمَ الحفظ أو قليلَه أو سيئ الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية, وكذلك من ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق للعامة, فلا تحصل به مصلحة التقليد, فتضيع أحوالُ الناس, وإذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات تعينت بصفاتها وصار طلب العلم عليها فرضَ عين)[2775].

ولا تلتفتْ إلى قولهم: "هل يتعين فرض الكفاية بالشروع أو لا؟", فلا غناء له هنا, إذ لا يتعين البناءُ عليه.

(2773) نهاية المطلب 418/17 - 419

(2774) المنثور في القواعد 244/2

(2775) الفروق 146/1 (ط عالم الكتب)



ولله در ابن عاشور حيث قال: (يقولون: طرد فلانٌ أصلَه وخالف فلان أصله, والبخاري يعبر بقوله (ناقض), **وفي الحقيقة ما خالف ولا طرد**, وإنما تأصَّلَ الأصلُ من بعد الفرع)[2776].

قلت: والكلام في قواعد الفقه كالكلام في قواعد الأصول حذو القذة بالقذة[2777].

ولهذا قال الشيخ محمد الحجوي بعد ذكر جملة من أصول مذهب الحنفية: (وأمثال هذه القواعد لا تصح بها رواية عنه ولا عن صاحبيه, وإنما أخذها البزدوي وأمثاله بالاستقراء, وليست المحافظة عليها, والجواب عن كل ما يرد عليها مما يخالفها من فقه متقدميهم بأولى من المحافظة على أضدادها, والجواب عما يرد تلك الأضداد، وعلى نمطها ألَّف القرافي قواعدَه في المذهب المالكي، وعياض، والمقري، والونشريسي، والزقاق، وأمثالهم, فتلك القواعد إنما هي مأخوذة بالاستقراء من كثيرٍ من الفروع لا من كلِّها, وهكذا في مذهب الشافعية والحنابلة ألف أصحابُهما على هذا النمط بيان الأصول التي عليها مبني جل المسائل، أخذوها من صنيع الإمام وأصحابه في استنباطهم، بل كثير من الأحكام اجتهدوا واستنبطوا لها عللا لم يَنُصَّ عليها الإمامُ ولا عليه أصحابه، ففتحوا بها بابا للاجتهاد والاستنباط على مذهب الإمام)[2778].

قلت: وهذا على ما في القاعدة مِن خلافٍ عند الشافعية أنفسِهم, فقد قال السيوطي في "الأشباه والنظائر" : (القاعدة الثالثة عشرة: فرض الكفاية هل يتعين بالشروع أو لا؟ فيه خلاف, رجَّح في "المطلب"[2779]: الأولَ, والبارزيُّ[2780] في "التمييز": الثاني, قال في "الخادم"[2781]: ولم يُرجِّح الرافعي والنووي شيئا, لأنها عندهما من القواعد التي لا يُطلَق فيها الترجيح, لاختلاف الترجيح في فروعها)[2782].

(2776) أليس الصبح بقريب (ص 177)

(2777) وانظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب الباحسين (ص 42 - 43)

(2778) الفكر السامي 424/1 - 425

(2779) هو ابن الرفعة (710هـ) و"المطلب" شرح فيه الوجيز للغزالي.

(2780) شمس الدين البارزي الجهني الحموي الشافعي (838هـ), له ترجمة حافلة في "الدرر الكامنة" لابن حجر 168/6 - 169

(2781) صاحب "الخادم" هو بدر الدين الزركشي (794هـ) قال ابن حجر في ترجمته: (جمع الخادم على طريق المهمات, فاستمد من التوسط للأذرعي كثيرا, لكنه شحنه بالفوائد الزوائد من المطلب وغيره). الدرر الكامنة 134/5 . والمهمات على الروضة لجمال الدين الإسنوي (772هـ) .

(2782) الأشباه والنظائر (ص 175)



على أنا لو سلمنا صحة الأصل, فإنا نمنع كليته وعدمَ تجويز الاستثناء منه, وقد سلف قولُ النووي: (إن الشروع لا يُغيِّرُ المشروعَ فيه عندنا إلا في الحج والعمرة), قلت: والمستثنى ليس محصورا فيما ذكره النووي, بل يزيد[2783].

وقد نبَّه ابنُ دقيق العيد على أن القواعد لا يطَّرِد التخريجُ عليها, قال ابن فرحون في "الديباج المذهب" في ترجمة الشيخ أبي الطاهر بن بشير التنوخي: (وكان رحمه الله يستنبط أحكامَ الفروع من قواعد أصول الفقه, وعلى هذا مشى في كتابه "التنبيه", وهي طريقةٌ نبَّه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنها غير مخلصة, وأن الفروع لا يَطَّرِدُ تخريجُها على القواعد الأصولية)[2784].

قلت: وبعد هذا فمن لم يتعين عليه التحصيلُ من المتأهلين له, ولم يُحَصِّلْ, فليبك همته وليطلب عقلَه, فقد قال النووي: (ليس بعاقلٍ من أمكنه درجة ورثة الأنبياء ثم فَوَّتها)[2785].

وقال ابن الجوزي: (من علامة كمال العقل علو الهمة, والراضي بالدون دنيء)[2786].

وقال أيضا: (ينبغي للعاقل أن ينتهي إلى غاية ما يمكنه، فلو كان يُتصور للآدمي صعودُ السموات لرأيت من أقبح النقائص رضاه بالأرض, ولو كانت النبوة تحصل بالاجتهاد رأيت المقصر في تحصيلها في حضيض, غير أنه إذا لم يمكن ذلك فينبغي أن يطلب الممكن)[2787].

وقال أيضا: (ينبغي لمن له أنفة أن يأنف من التقصير الممكن دفعه عن النفس, فلو كانت النبوة مثلا تأتي بكسب لم يجز له أن يقنع بالولاية, أو تصور أن يكون مثلا خليفة لم يحسن به أن يقتنع بإمارة, ولو صح له أن يكون ملَكا لم يرض أن يكون بشرا, والمقصود أن ينتهي بالنفس إلى كمالها الممكن لها في العلم والعمل)[2788].

قال: (وفي الجملة لا يَترك فضيلةً يمكن تحصيلها إلا حصلها, فإنَّ القنوع حال الأرذال.

فكن رجلا رجله في الثَّرى ... وهامة همته في الثريا

(2783) انظر: المنثور للزركشي (2/242 - 244) والأشباه والنظائر للسيوطي (ص 175 - 176) .

(2784) الديباج المذهب 266/1

(2785) مقدمة المجموع 37/1

(2786) صيد الخاطر (ص 28)

(2787) السابق (ص 173)

(2788) السابق (ص 183 - 184)



ولو أمكنك عبورُ كلِّ أحدٍ من العلماء والزهاد فافعل، فإنهم كانوا رجالا وأنت رجل, وما قعد من قعد إلا لدناءة الهمة وخساستها)[2789].

وقال ابن العربي: (مَثَلُ مَن يَعْلَمُ مِن نفسه قوةً في التبسُّط على هذه العلوم ويقصر عنها، كمثل من يقف على النهر الأعظم فيترك الاغترافَ منه، ويغترف من الجداول والخلجان، والمذانب والماديانات والحياض والقلات، والنهرُ الأعظم هو الذي لا تكدره الدلاء، ولا يغيضه الاستقاء، وهذه عرضة للنصب والمغيظ، بعيدة من المادة والمفيض)[2790].

وقال الشوكاني: (ينبغي لمن كان صادقَ الرغبة, قويَّ الفهم, ثاقب النظر, عزيز النفس, شهم الطبع, عالي الهمة, سامي الغريزة, أن لا يرضى لنفسه بالدون, ولا يقنعَ بما دون الغاية, ولا يقعدَ عن الجِدِّ والاجتهاد المبلِّغين له إلى أعلى ما يراد وأرفعِ ما يُستفاد, فإنَّ النفوس الأبية والهمم العلية لا ترضى بدون الغاية في المطالب الدنيوية مِن جَاهٍ أو مال أو رئاسة أو صناعة أو حرفة حتى قال قائلُهم:

إذا غامرت في شرف مَروم ... فلا تقنع بما دون النجوم

فطَعْمُ الموت في أمر حقير ... كطعم الموت في أمر عظيم

(2789) السابق (ص 175)

(2790) قانون التأويل (ص 645)

وقال آخر مشيرا إلى هذا المعنى:

إذا لم تكن ملِكا مطاعا ... فكن عبدا لخالقه مطيعا

وإن لم تملك الدنيا جميعا ... كما تهواه فاتركها جميعا

هما شيئان من مُلْك ونسك ... يُنِيلان الفتى شرفا رفيعا

وقال آخر:

فإما مكانا يضرب النجم دونه ... سُرادقه أو باكيا لحمام

وقد ورد هذا المعنى كثيرا في النظم والنثر, وهو المطلب الذي تنشط إليه الهمم الشريفة وتقبله النفوس العلية.

وإذا كان هذا شأنهم في الأمور الدنيوية التي هي سريعة الزوال قريبة الاضمحلال, فكيف لا يكون ذلك من مطالب المتوجهين إلى ما هو أشرف مطلبا وأعلى مكسبا وأرفع مرادا وأجل خطرا وأعظم قدرا وأعود نفعا وأتم فائدة, وهي المطالب الدينية مع كون العلم أعلاها وأولاها بكل فضيلة وأجلها وأكملها في حصول المقصود, وهو الخير الأخروي)[2791].

قال ابن الجوزي: (ثم ينبغي له أن يطلب الغايةَ في العلم. ومِن أقبح النقص التقليدُ، فإنْ قويت همته رقته إلى أن يختار لنفسه مذهبا ولا يتمذهب لأحد, فإنَّ المقلد أعمى يقوده مقلَّدُه)[2792].

وقد كان الطاهر بن عاشور الجد – وقد تولى خطة الإفتاء وقضاء الجماعة وتصدر للتدريس بجامع الزيتونة – لا يذكر فقها إلا مرجَّحا بدليله, ويقول: لا يعجبني أن أقول: هكذا قال الفقهاء, وما يمنعني أن أعلم الدليل كما عَلِموه[2793].

قال الشيخ محمد الحجوي في "الفكر السامي" : (ولله در سعيد بن الحداد الفقيه القيرواني[2794] إذ يقول: إن الذي أدخلَ كثيرا من الناس في التقليدِ نقصُ العقول ودناءةُ الهِمَم)[2795].

(2791) أدب الطلب (ص 127 - 128)

(2792) صيد الخاطر (ص 174 - 175)

(2793) تونس وجامع الزيتونة لمحمد الخضر حسين (ص 111) بواسطة كتاب "أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير" لمشرف الزهراني (ص30)

(2794) قال الذهبي: (الإمام، شيخ المالكية، أبو عثمان، سعيد بن محمد بن صبيح بن الحداد المغربي، صاحب سحنون، وهو أحد المجتهدين، وكان بحرا في الفروع، ورأسا في لسان العرب، بصيرا بالسنن. قال: وكان من رؤوس السنة. قال ابن حارث: له مقامات كريمة، ومواقف محمودة في الدفع عن الإسلام، والذب عن السنة، ناظر فيها أبا العباس

قال محمد عبده في "رسالة التوحيد" : (وهل في الناس من ينكر قبحَ النقص في العقل أو السقوط في الهمة وضعف العزيمة, ويكفي أنَّ أرباب هذه النقائص المعنوية يجاهدون في إخفائها ويفخرون أحيانا بأنهم متصفون بأضدادها) [2796].

وقال سند بن عنان في "الطراز" : (أما مجرد الاقتصار على محض التقليد فلا يرضى به رجلٌ رشيد) [2797].

والرشيد من (الرشد بضم الراء وسكون الشين، وتفتح الراء فيفتح الشين، وهما مترادفان, وهو انتظام تصرف العقل، وصدور الأفعال عن ذلك بانتظام) [2798].

فالتقليدُ عنوان نقص العقل.

ولهذا قال أبو جعفر الطحاوي: (لا يقلد إلا عصبي أو غبي) [2799].

وقال ابن الحوزي: (في التقليد إبطالُ منفعة العقل, لأنه إنما خُلِق للتأمُّل والتدبر, وقبيحٌ بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يُطفِئَها ويمشي في الظلمة) [2800].

وقال الشيخ محمد الخضر حسين: (من أول ما عنى به الإسلام في تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد وفتح أمامها بابَ النظر حتى تعبُر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان, قال تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}, وقال: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}.

وقد جرى علماءُ الإسلام, ولا سيما السلف الصالح, على هذا المنهج, فكانوا لا يتابعون ذا رأي على رأيه ولا يتقلدون حكما قبل أن يعلموا مستنده, وإذا عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من الصحة, فإذا ثبت على النقد وسَلِم من

المعجوقي أخا أبي عبد الله الشيعي الداعي إلى دولة عبيد الله، فتكلم ابن الحداد ولم يخف سطوة سلطانهم، حتى قال له: ولده أبو محمد: يا أبة! اتق الله في نفسك ولا تبالغ. قال: حسبي من له غضبت، وعن دينه ذببت. قال: قال القاضي عياض: مات أبو عثمان سنة اثنتين وثلاث مائة، وله ثلاث وثمانون سنة - رحمه الله -). سير أعلام النبلاء 205/14 - 214

(2795) الفكر السامي 189/2 , وانظر: سير أعلام النبلاء 206/14

(2796) رسالة التوحيد (ص 68)

(2797) إيقاظ الهمم للفلاني (ص 73)

(2798) التحرير والتنوير 242/4

(2799) نقله ابن عابدين في "رسم المفتي" (ص 32 ج 1) من "مجموعة رسائله". [أصل صفة الصلاة للألباني 23/1]

(2800) تلبيس إبليس (ص 74)

وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع، غير مبالين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسناء.

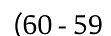
ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة رضي الله عنهم إلى العصر الذي ساد فيه القولُ بسد باب الاجتهاد رأى الصحابة كيف يخالف بعضُهم بعضا ولا ينقاد صغيرُهم إلى كبيرهم إلا بزمام الحجة، وسار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمن بعدهم، ولا يَكبُر على أحدٍ من المجتهدين أن يناظر أستاذَه أو من كان أوفرَ منه علما وأوسعَ نظرا فيقارع حجته بالحجة، حتى إذا لم تمتلئ نفسُه بالثقة من أدلته اجتهد لنفسه وأقام بجانب مذهبِه مذهبا. ولتجدن مِن هؤلاء من يبلغه مذهبُ الصحابي في قضيةٍ لم ينعقد عليها إجماعٌ فيستأنف النظرَ في دلائلها ولا يكون في صدره حرجٌ أن يخالف الصحابي أو يرجح مذهبَ تابعي على مذهبه)[2801].

ومن هنا كان التقليدُ والحجر على النظر والنقد لمن تأهل، مِن علائم التأخر العلمي والتنكب عن جادة الأسلاف رحمهم الله.

قال ابن عاشور في أسباب تأخير التعليم: (السبب الخامس: سلب التعليم والعلوم حريةَ النقد الصحيح في المرتبة العالية وما يَقرُب منها[2802]. وهذا خللٌ بالمقصد من التعليم وهو إيصالُ العقول إلى درجة الابتكار، ومعنى الابتكار أن يصير الفكر متهيئا لأن يبتكر المسائلَ ويوسع المعلوماتِ كما ابتكرها الذين مِن قبله، فيتقدم العلمُ وأساليبُه، ولا يكون ذلك إلا بإحداث قوةٍ حاكمة في الفكر تميز الصحيحَ من العليل مما يُلقى إليه.

ولهذا الغرض انتخبت في عصور النهضة لكل أمة طريقةُ التعليم البحثي النظري، وهذه طريقة المتقدمين من المسلمين، فإنهم ما كانوا يتابعون رأيا إلا بعد اتضاح دليله، وما كان تعلُّمُهم لعلوم أساتذتهم ومتابعتهم لأقوالهم إلا ليجعلوها أصولا يبنون عليها ما يحدثونه، اقتصادا في الوقت وتقليلا للمسافة.

ثم أصيب التعليمُ الإسلامي في عصور الانحطاط بشيءٍ من سلب حرية النقد، وأصبحت متابعةُ كلِّ ما يُكتب فكرةً سائدة في أهل العلم، نعم إنها تضعف وتقوى في جهات. كما علمت أن إفريقية داخلها هذا السقوط ثم لم يزل يتناهى حتى بلغ إلى أن يُعد في هنات الناس عدمُ



(2801) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (ص 251)

(2802) قال الأمير الصنعاني: (إنَّ مَقام الانتقاد دأبُ النُّقَّاد، وشتان بين الناقد والجامد). مزالق الأصوليين (ص 59 - 60)



الرضا بما يقول المؤلفون, حتى إذا وَجدوا قولين متناقضين أمسكوا عن الترجيح وقالوا: "هذا قال, وهذا قال" خصوصا في علم الفقه)[2803].

قال: (وقد جاء في ترتيب سنة 1292 الفصل 15 : "ليس لأحدٍ أن يبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلا بعد آخر بالقبول, ولا أن يُكثِر من تغليط المصنِّفِين, فإن كثرة التغليط أمارة الاشتباه والتخليط, بل عليه أن يبذل الوسع في فهم مرادات الفضلاء, ولا يلقي البحث إلا بعد التحري والإحاطة بأطراف الكلام والتدبر في فهم المراد".

حَظَرَ هذا الفصلُ على الناس أمرين:

أولهما: نقد الأصول المتلقاة بالقبول, وهذا وإن كان قد يحسن في التعليم, كي لا يشوش المتعلمين المبتدئين, ويغرس فيهم عدم الثقة بما يتلقون, لكن ذلك قد يصح لو أنيطت خطةُ النقد بجمعية علمية تراقب العلوم والتعليم, فإنَّ حظر النقد والبحث أمرٌ بإبقاء الفاسد على فساده, وهو شعبةٌ من شعب الرضا بالموجود الذي هو من أكبر أسباب تأخرنا.

وثاني الأمرين: تغليط المصنفين, وهذه أدهى وأمر, لأنَّ المؤلفين إذا خالفوا القواعدَ كما يقع للضعفاء منهم في بعض العلوم يقتضي أن لا نبحث معهم وأن نقرهم على ما قالوا, وهذا السبب الذي وسع دائرة الخلاف عندنا, لأنا مهما وجدنا غلطا أثبتناه رأيا ومذهبا.

نعم نحن نرى أن لا يقع النقدُ إلا في الدروس العالية, أما التلامذة المبتدئون والمتوسطون في أول الرتبة فإنا نلقي إليهم القواعد, وما كان من رأيٍ فيه نظرٌ ننقحه ونلقيه إليهم من غير إشعارٍ بما كان فيه من الخلل, وكيف وقع تنقيحه, حتى إني كنت أصرفهم عن سرد الشرح – مثلا – متى علمت أن في ذلك الموضع ما لا يصلح تلقيه)[2804].

وقال أيضا: (السبب السابع: التقليد, وهو ناشئٌ عن الأسباب الماضية, فإنَّ تَداخُل العلوم وحُبَّ المشاركة في جميعها وحرمة الأقدمين لا بد أن يسلب من النفوس حكمَ النقد فتفيء إلى التقليد, وتلك شنشنة قديمة أضرت بالعلوم الإسلامية وقضت بالتفرقات الاعتقادية والفقهية, وقديما ما نعى الغزاليُّ وأبو بكر الباقلاني وغيرهما على التقليد, ولكن الأكثرين اعتادوا أن لا يصيخوا إلى كلام العظماء إلا حيث جارى أهواءَهم, وقد وجدتُ أن التقليد في العلوم هو الذي ينشئ الإعجابَ لعالميها بما عَلِموا, لأنهم ما قلدوا حتى غالطوا أنفسَهم وظنوا أن ما علموه منزه عن الطعن والخطأ, فأصبحت مناظرتهم وانصياعهم عما علموا شيئا عسيرا,

---

(2803) أليس الصبح بقريب (ص 109)

(2804) السابق (ص 110 - 111)

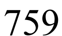
والبؤس العظيم للأمة إذا تداخلت العوائد والعلوم ومُوّهت بعض العوائد الضالة بِطِلاء الدين أو الأصول. أما ما كان نظريا يُتلقى عن دليلٍ وبحث في إثبات صحته, فإنه يهيئ المرءَ إلى تجويز الخطأ, ثم إلى الاعتراف به إن كان, فربما كان هذا السبب أصلا للسبب الذي قبله[2805] أو هما متوالدان.

السبب الثامن: سلب الحرية عن العلوم بسبب قَصر العلم في نظر الجمهور على نقل كلام السلف, وانحصارِ التآليف في نقل ما مضى من غير بحث, وهذا من صنيع شيعٍ متعصبين لتمجيد آراء أساتذتهم فعَدُّوا فهمَ كلامهم نهاية العلم, وصارت مخالفتهم معدودة من الهوس, فلم يسع الناس إلا خدمة كلامهم وتطويل المسودات بالمناقشات في أفهامهم, ولذا أصبح المبتكر عرضة للنكاية أو الاضطهاد, ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين. وقد حدث أن تلميذا فيما مضى اعترض مسألة, فقيل له: نص عليها الأشموني, فقال: وما هو الأشموني؟ فرفع لمن له نظر فضربه ضربا شديدا. وعهدُنا غيرُ بعيد بقضية الشيخ أحمد بن شعا – من كبراء أتباع الشيخ محمد الشريف السنوسي صاحب زاوية جغبوب من بلاد برقة – الوافدِ على تونس سنة 1293 , وكان يرى رأيَ مقلَّده من وجوب اتباع ظاهر الحديث, وكان يقبض يديه في الصلاة وهو مالكي المذهب, كيف أفتى العلماء بتضليله, وتهددوا الأميرَ محمد الصادق باي بثورةٍ إن لم يقتله أو يسجنه, وأفتى بذلك الشيخ محمد معاوية شيخ الإسلام, وتحرج الأمير ووزيره خير الدين, حتى تخلص الأمير منهم بأمره الرجل بمفارقة البلاد, نعم إن الرجل كان يدعو الناس إلى مخالفة مذهبهم وكان يرى وجوب العمل بما في كتب الحديث, ولم تكن بضاعته العلمية تمكنه من إيضاح مراد قدوته.

وهذا هو سبب تشتت الكتب وإضرار كثرتها, إذ لم تبق فائدةٌ في صنيع المتأخر بعد المتقدم, أما لو كان التكثيرُ من التآليف لفوائدَ نافعةٍ مِن نقدٍ وتهذيب وإصلاح وتحقيق فإنه لا بد أن ينضبط, وإذا تكاثر لا تكون كثرته مضرة بالعلم كما كان من صنيع العصور الأولى بعد مبتكري الفنون.

ننظر اليوم نظرَ المبهوت إلى التقدم الباهر الذي ناله أسلافُنا في أول تدوين العلوم من نهضتهم, وننظر إلى بطء التقدم في العصور التي بعد القرن التاسع, فلا نجد لذلك سببا إلا

(2805) السبب السادس: (وهو الإعجاب بآراء المتقدمين كيف كانت وتنزيهها على الخطأ). أليس الصبح بقريب (ص 155)



شجاعة الأولين وإطلاقهم, لأنهم غيرُ مسبوقين بما يوثق أفكارَهم وأقلامَهم, وجمودنا وإمساكنا مما وقر فينا من وجوب المتابعة أبدا)[2806].

وهذا آخر ما تيسر جمعه ورقمه في مبادئ أصول الفقه العشرة, أسأل الله أن تكون نافعة لمن طالعها من طلاب العلم, كما أسأله أن يوفقني وإياهم للعلم النافع والعمل الصالح, وهو المحمود وحده على ما يسر وأعان وفتح.

وكان الفراغ من تبييضها ليلة الأربعاء السابع عشر من شهر الله المحرم سنة 1438 .

وصلِّ اللهم وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه, والحمد لله رب العالمين.

(2806) أليس الصبح بقريب (ص 155 - 156)

فهرس جملة من المصادر والمراجع

- حرف الهمزة -

- آثار الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني, دار عالم الفوائد, الطبعة الأولى، 1434.

- آداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي, دار عالم الفوائد - مكة, الطبعة الأولى, 1427, تحقيق سعود بن عبد العزيز العريفي.

- الآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح, عالم الكتب.

- أبجد العلوم لأبي الطيب صديق حسن خان البخاري القِنَّوجي, دار ابن حزم, الطبعة الأولى, 1423 .

- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان لبكر بن عبد الله أبي زيد, دار العاصمة, الطبعة الأولى، 1417.

- أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي, دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة, الطبعة الثانية 1424, تحقيق: أحمد محمد المهدي.

- الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب, دار الكتب العلمية – بيروت, 1416 .

- إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الأولى، 1986.

- اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية, مطابع الفرزدق التجارية – الرياض, الطبعة الأولى، 1408, تحقيق: عواد عبد الله المعتق.

- أحكام القرآن لابن العربي, دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان, الطبعة الثالثة، 1424.

- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم, دار الآفاق الجديدة – بيروت, تحقيق: أحمد محمد شاكر.

- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي, المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق, تحقق: عبد الرزاق عفيفي.

- إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد, مطبعة السنة المحمدية.



- إحياء علوم الدين للغزالي, دار المعرفة – بيروت.

- أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي, دار الفكر اللبناني, الطبعة الأولى ، 1410 .

- أدب الدنيا والدين للماوردي, مكتبة الحياة.

- أدب الطلب ومنتهى الأدب لمحمد بن علي الشوكاني, دار ابن حزم – بيروت, الطبعة الأولى، 1419 , تحقيق: عبد الله يحيى السريحي.

- الأذكياء لابن الجوزي, مكتبة الغزالي.

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني, مكتبة الخانجي – مصر, 1369, تحقيق: د. محمد يوسف موسى, وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول, لمحمد بن علي الشوكاني اليمني, دار الكتاب العربي, الطبعة الأولى, 1419 , تحقيق: أحمد عناية.

- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد للصنعاني, الدار السلفية – الكويت, الطبعة الأولى، 1405.

- أساس التقديس لفخر الدين الرازي, مطبعة الكليات الأزهرية – القاهرة, 1406.

- الاستذكار لابن عبد البر, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1421.

- الاستقامة لابن تيمية, جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة, الطبعة الأولى، 1403.

- الأسرار الخفية الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية, دراسة حول كتاب "النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة" لمصطفى حلمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1425.

- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي, الفاروق الحديثة للطباعة والنشر – القاهرة, الطبعة الأولى, 1423.

- الأشباه والنظائر لابن نجيم, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1419.

- الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى 1411.

- الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1411 .

- أصل صفة صلاة النبي ﷺ لمحمد ناصر الدين الألباني, مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض, الطبعة الأولى 1427.



- أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان, مؤسسة الرسالة, الطبعة التاسعة 1421 .
- أصول الفقه لابن مفلح, مكتبة العبيكان, الطبعة الأولى، 1420.
- أصول الفقه لأبي زهرة, دار الفكر العربي.
- أصول الفقه لمحمد الخضري, المكتبة التجارية الكبرى, الطبعة السادسة, 1389.
- أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي, دار الفكر - دمشق, الطبعة الثانية, 1424 .
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر ابن عاشور, الشركة التونسية للتوزيع – تونس, المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر, الطبعة الثانية.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين الشنقيطي, دار الفكر – بيروت, 1415.
- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي, دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الطبعة الثانية، 1359.
- الاعتصام للشاطبي, دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى، 1429 , تحقيق جماعة.
- الأعلام لخير الدين الزركلي, دار العلم للملايين - بيروت, الطبعة الخامسة, 1980م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم, دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى، 1423 هـ تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان.
- أعمال الكوثري في العقيدة وعلم الكلام, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى 1425.
- أعيان العصر وأعوان النصر للصلاح الصفدي, دار الفكر المعاصر – بيروت, الطبعة الأولى، 1418.
- إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر الزمان لعبد الله ابن الصديق الغماري, مطبعة الإخوان المسلمين بميدان الحلمية الجديدة بمصر.
- الاقتراح في بيان الاصطلاح, لابن دقيق العيد, دار الكتب العلمية – بيروت.
- الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي, دار المنهاج - بيروت, الطبعة الأولى, 1429 , بعناية: أنس الشرفاوي.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية, دار عالم الكتب – بيروت, الطبعة السابعة، 1419, تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل.



- إكفار الملحدين في ضروريات الدين لمحمد أنور شاه الكشميري, إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – باكستان, الطبعة الثالثة, 1424 .

- " الله " كتاب في نشأة العقيدة الإلهية لعباس محمود العقاد, منشورات المكتبة العصرية.

- أليس الصبح بقريب لمحمد الطاهر ابن عاشور, دار السلام – القاهرة, الطبعة الأولى, 1427 .

- الانتصار لأصحاب الحديث لأبي المظفر ابن السَّمعاني, مكتبة أضواء المنار – السعودية, الطبعة الأولى، 1417, تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر, دار الكتب العلمية – بيروت.

- الإنشاء والخطابة لابن عاشور, مطبعة النهضة – تونس, 1339.

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني, الطبعة الأولى, 1432 تحقيق: الحبيب بن طاهر.

- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي, دار النفائس – بيروت, الطبعة الثانية، 1404, تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد لابن الوزير اليمني, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الثانية، 1987م .

- إيضاح المبهم من معاني السلم للدمنهوري, دار الفرفور – دمشق, الطبعة الأولى, 1421 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة لمحيي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي, مكتبة مدبولي – القاهرة, الطبعة الأولى, 1415, تحقيق: محمود بن محمد السيد الدغيم.

- إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار لصالح الفُلَّاني, دار المعرفة – بيروت.

- إيقاظ الوسنان في العمل بالسنة والقرآن لمحمد بن علي السنوسي, مطبعة حجازي – القاهرة, الطبعة الأولى, 1357.

- حرف الباء -

- البحر المحيط لأبي حيان, دار الفكر – بيروت, 1420.

- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي, دار الكتبي, الطبعة الأولى، 1414.

- بدائع الفوائد لابن القيم, دار الكتاب العربي – بيروت.

- البداية والنهاية لابن كثير, دار الفكر, 1407.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني, دار المعرفة – بيروت.

- البرهان في أصول الفقه للجويني, الوفاء - مصر, الطبعة الرابعة ، 1418, تحقيق: د. عبد العظيم الديب.

- البصائر النصيرية للساوي مع تعليقات وشروح لمحمد عبده, دار الفكر اللبناني - بيروت, الطبعة الأولى, 1993 .

- بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لابن زكري التلمساني, جامعة محمد الخامس, السنة الجامعية 1414 – 1415, تحقيق: عبد الله بن يوسف الشيخ سيدي.

- بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير لأحمد الصاوي, دار المعارف, تحقيق: د. مصطفى كمال وصفي.

- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لابن رشد, دار الغرب الإسلامي – بيروت, الطبعة الثانية، 1408.

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية, لابن تيمية, مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف, الطبعة الأولى، 1426 , تحقيق جماعة.

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني, دار المدني – السعودية, الطبعة الأولى، 1406, تحقيق: محمد مظهر بقا.

- حرف التاء -

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي, دار الكتاب العربي - بيروت, الطبعة الثانية، 1413 , تحقيق: عمر عبد السلام التدمري.

- التبصرة للشيرازي, دار الفكر – دمشق, الطبعة الأولى، 1403, تحقيق: محمد حسن هيتو.

- تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي, نشريات رئاسة الشئون الدينية بتركيا, 1993م, تحقيق: د. حسين آتاي.

- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام, لابن فرحون اليعمري, مكتبة الكليات الأزهرية, الطبعة الأولى، 1406 .

- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي, مكتبة الرشد – الرياض, الطبعة الأولى، 1421.

- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة, دار الثقافة – قطر, الطبعة الثالثة، 1408.

- تحرير القواعد المنطقة شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي, ومعه حاشية للشريف الجرجاني على شرح القطب, المكتبة الأزهرية للتراث, 1434 .

- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير) لمحمد الطاهر بن عاشور, الدار التونسية للنشر - تونس, 1984 .

- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري, دار الكتب العلمية - بيروت.

- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم الباجوري, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1422 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني, دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – الإمارات العربية المتحدة, الطبعة الأولى, 1422, تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي.

- تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر لعلي رجب الصالحي, مطبعة وادي الملوك, الطبعة الثانية, 1355.

- التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري, وزارة الأوقاف القطرية, الطبعة الأولى 1434. تحقيق: علي بن عبد الرحمن الجزائري.

- التذكرة في الوعظ لابن الجوزي, دار المعرفة – بيروت, الطبعة الأولى، 1406 , تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح.

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض بن موسى اليحصبي, مطبعة فضالة – المغرب, تحقيق جماعة.

- ترتيب العلوم لساجقلي زاده, دار البشائر الإسلامية – بيروت, الطبعة الأولى, 1408, تحقيق: محمد بن إسماعيل السيد أحمد.

- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير اليمني, طبع بالقاهرة 1349 .



- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي, مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث, الطبعة الأولى، 1418 , تحقيق: د. سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع.

- التعريفات للجرجاني, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الأولى، 1405, تحقيق: إبراهيم الأبياري.

- تفسير القرآن العظيم لابن كثير, الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع, الطبعة الثانية 1420, تحقيق: سامي بن محمد سلامة.

- التقرير والتحبير ابن أمير حاج, دار الكتب العلمية, الطبعة الثانية، 1403.

- تلبيس إبليس لابن الجوزي, دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت, الطبعة الأولى، 1421 .

- التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني، دار البشائر الإسلامية - بيروت, تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.

- التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني, مكتبة صبيح - مصر.

- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الأولى، 1400 , تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر, وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387, تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري.

- التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل لعبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني, المكتب الإسلامي, الطبعة الثانية، 1406 , مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبد الرزاق حمزة.

- تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي, دار المعارف - القاهرة, الطبعة السادسة, تحقيق: د. سليمان دنيا.

- التوضيح في شرح التنقيح لحلولو, جامعة أم القرى.

- التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي, دار الفكر - دمشق, الطبعة الأولى، 1410, تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

- تيسير التحرير لأمير بادشاه, مصطفى البابي الحلبي – مصر, 1351.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر السعدي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الأولى 1420, تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق.



- حرف الثاء -

- ثمر الثمام شرح غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام للأمير, دار المنهاج – جدة, الطبعة الأولى, 1430.

- حرف الجيم -

- جامع المسائل لابن تيمية, دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع, الطبعة الأولى، 1422, تحقيق : محمد عزير شمس.

- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر, دار ابن الجوزي - السعودية, الطبعة الأولى, 1414, تحقيق: أبي الأشبال الزهيري.

- جامع الدروس العربية لمصطفى الغلاييني, المكتبة العصرية – بيروت, الطبعة الثامنة والعشرون، 1414 .

- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي, مؤسسة الرسالة - بيروت, الطبعة السابعة, 1417, تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس.

- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين لنعمان بن محمود الآلوسي, المكتبة العصرية – بيروت, الطبعة الأولى, 1427 .

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية, دار العاصمة - الرياض, الطبعة الأولى، 1414, تحقيق: د. علي حسن ناصر, و د. عبد العزيز إبراهيم العسكر, و د. حمدان محمد.

- حرف الحاء -

- حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار, دار الفكر – بيروت, الطبعة الثانية، 1412 .

- حاشية الباجوري على السلم, مكتبة محمد علي صبيح وأولاده – القاهرة, 1385 .

- حاشية الباجوري على السنوسية, دار الفرفور – دمشق, الطبعة الأولى, 1421, تحقيق: عبد السلام شنار.

- حاشية البناني على شرح المحلي مع تقريرات عبد الرحمن الشربيني, دار الفكر.

- حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لابن عاشور, مطبعة النهضة – تونس, الطبعة الأولى 1341 .

- حاشية الدُّسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي, المكتبة العصرية – بيروت, 1426 .

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدَّرْدير, دار الفكر.

- حاشية الشيخ محمد عليش على المطلع شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري, المكتبة الأزهرية للتراث.

- حاشية الصاوي على شرح الخَرِيدة للدردير, مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- حاشية الصبان على شرح السلم للملوي, مطبعة البابي الحلبي بمصر, الطبعة الثانية, 1357 .

- حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي, دار الفكر للطباعة – بيروت.

- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع, دار الكتب العلمية.

- حاشية العطار على المطلع لزكريا الأنصاري, مصطفى البابي الحلبي – مصر, 1347.

- حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي, دار الجيل – بيروت, الطبعة الأولى، 1426 , تحقيق: السيد سابق.

- الحِداد على امرأة الحَدَّاد لمحمد الصالح بن مراد, المطبعة التونسية – تونس, الطبعة الأولى.

- الحق المر لمحمد الغزالي, دار نهضة مصر, الطبعة السابعة, أكتوبر 2005م.

- حكم الجاهلية لأحمد شاكر, مكتبة السنة.

– حرف الخاء –

- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته لسيد قطب, دار الشروق - القاهرة, الطبعة الخامسة عشرة, 1423 .

- خلاصة علم الوضع ليوسف الدجوي, مكتبة القاهرة.

- الخلاف اللفظي عند الأصوليين لعبد الكريم النملة, مكتبة الرشد – الرياض, الطبعة الثانية, 1420.

- الخلافة لمحمد رشيد رضا, الزهراء للإعلام العربي – القاهرة.

– حرف الدال –

- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية، 1411 , تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.

- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني, مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد, الهند, الطبعة الثانية، 1392.

- دستور العلماء للأحمد نكري, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1421.
- دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين لمحمد الغزالي, دار نهضة مصر, الطبعة الأولى.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، دار التراث للطبع والنشر – القاهرة, تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور.

– حرف الذال –

- الذخيرة للقرافي, دار الغرب الإسلامي- بيروت, الطبعة الأولى، 1994م, تحقيق جماعة.
- ذم الكلام وأهله للهروي, مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة, الطبعة الأولى، 1418.
- ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي, مكتبة العبيكان – الرياض, الطبعة الأولى، 1425 , تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

– حرف الراء –

- رحلة الحج إلى بيت الله الحرام لمحمد الأمين الشنقيطي, دار ابن تيمية – القاهرة.
- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض للسيوطي, مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة.
- الرد على المنطقيين المسمى أيضا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية, مؤسسة الريان – بيروت, الطبعة الأولى, 1426, تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي.
- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب للبابرتي, مكتبة الرشد ناشرون, الطبعة: الأولى، 1426.
- الرسالة للشافعي, دار الكتب العلمية - بيروت, تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.
- الرسالة التبوكية لابن القيم, مكتبة المدني – جدة.
- رسالة التوحيد لمحمد عبده مع تعليقات محمد رشيد رضا, كتاب الثقافة الجديدة – الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- الرسالة القشيرية, دار المعارف، القاهرة.
133 - رسالة المسترشدين للحارث بن أسد المحاسبي, مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب, الطبعة الثانية، 1391 , تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي, دار المعارف, الطبعة الثانية.



- رفع الأعلام على سلم الأخضري وتوشيح عبد السلام لمحمد محفوظ بن الشيخ بن فحف, الطبعة الأولى, 1422 .

- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين السبكي, عالم الكتب – بيروت, الطبعة الأولى، 1419 , تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود.

- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للسملالي, مكتبة الرشد – الرياض, الطبعة الأولى، 1425.

- الروح لابن قيم الجوزية, دار الكتب العلمية – بيروت.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1415 , تحقيق: علي عبد الباري عطية.

- الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ﷺ لابن الوزير اليمني, دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع, تحقيق: علي بن محمد العمران.

- روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم, دار الكتب العلمية - بيروت ، 1412 .

- روضة الناظر وجُنَّة المُناظِر لابن قدامة المقدسي, مؤسسة الريان, الطبعة الثانية 1423 .

– حرف السين –

- سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام, لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني, مكتبة مصطفى البابي الحلبي, الطبعة الرابعة, 1379 .

- سراج الملوك للطرطوشي, من أوائل المطبوعات العربية – مصر, 1289.

- سلاسل الذهب لبدر الدين الزركشي, الطبعة الثانية, 1423 , تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

- السلسلة الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني, مكتبة المعارف - الرياض.

- السلسلة الضعيفة لمحمد ناصر الدين الألباني, مكتبة المعارف - الرياض.

- سير أعلام النبلاء للذهبي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الثالثة، 1405 , تحقيق جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط.

- السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور لتاج الدين ابن السبكي, كلية الإلهيات - تركيا, الطبعة الأولى, 1421 , تحقيق: د. مصطفى صائم يبرم.

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني, دار ابن حزم, الطبعة الأولى.

- حرف الشين -

- الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني, منشأة المعارف – الإسكندرية, 1969 , تحقيق: علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد ابن سالم مخلوف, دار الكتب العلمية – لبنان, الطبعة الأولى، 1424.

- شرح إيساغوجي للكلنبوي, مكتبة الحنيفية – إستانبول, تحقيق: عبد الله هجدونمز.

- شرح الجوهرة في التوحيد للصاوي, دار ابن كثير – دمشق, الطبعة الثانية, تحقيق: د. عبد الفتاح البزم.

- شرح الخبيصي على تهذيب السعد, مكتبة محمد علي صبيح وأولاده, الطبعة الثالثة.

- شرح الخَريدة البهية لأحمد بن محمد العدوي المشهور بالدَّرْدير, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1424 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- شرح صحيح مسلم للنووي, دار إحياء التراث العربي - بيروت, الطبعة الثانية، 1392.

- شرح صغرى الصغرى للسنوسي, دار الرازي – عمان, الطبعة الأولى, 1427 , تحقيق: سعيد فودة.

- شرح العضد على ابن الحاجب مع حاشية السعد, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, 1424 .

- شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية, المكتبة العصرية - بيروت, الطبعة الأولى, 1425 , تحقيق: محمد بن رياض الأحمد.

- شرح العقائد النسفية, لسعد الدين التفتازاني, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1428 , تحقيق: عبد السلام شنار.

- شرح العقيدة الوسطى للسنوسي, دار الكتب العلمية, تحقيق: يوسف أحمد.

- شرح الكوكب الساطع للسيوطي, مكتبة الإيمان - مصر, 1420, تحقيق: د. إبراهيم الحفناوي.

- شرح الكوكب المنير للفتوحي, مكتبة العبيكان - الرياض, 1413, تحقيق: د. محمد الزحيلي, و د. نزيه حماد.

- شرح لُقَطة العجلان لجمال الدين القاسمي, مطبعة مدرسة والدة عباس الأول – القاهرة, الطبعة الأولى, 1326 .

- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي سليمان بن عبد القوي, مؤسسة الرسالة, الطبعة الأولى ، 1407 , تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي.

- شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني, دار المعارف النعمانية – باكستان, 1401 .

- شرح المقدمات لمحمد بن يوسف السنوسي, مكتبة المعارف, الطبعة الأولى, 1430 , تحقيق: نزار حمادي.

- شرح المواقف للجرجاني ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى 1419.

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض بن موسى اليحصبي مع حاشية الشمني مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء, دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع, 1409 .

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم, دار المعرفة – بيروت, 1398.

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي, مطبعة الإرشاد – بغداد, الطبعة الأولى، 1390, تحقيق: حمد الكبيسي.

- شم العوارض في ذم الروافض للملا علي القاري, مركز الفرقان للدراسات الإسلامية, الطبعة الأولى، 1425.

– حرف الصاد –

- الصحاح لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري, دار العلم للملايين – بيروت, الطبعة الرابعة 1407 , تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.

- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم, دار العاصمة - الرياض, الطبعة الثالثة، 1418, تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

- صيد الخاطر لابن الجوزي, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى, 1425, تحقيق: حسن المساحي سويدان.

– حرف الضاد –

- الضروري في أصول الفقه لابن رشد الحفيد, دار الغرب الإسلامي – بيروت, الطبعة الأولى، 1994م, تحقيق: جمال الدين العلوي.

- الضوء المشرق على سلم المنطق لمحمد بن محفوظ بن المختار فال الشنقيطي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1428 , تحقيق: عبد الحميد بن محمد الأنصاري.

- ضوابط المعرفة لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي, دار القلم - دمشق, الطبعة السادسة, 1423.

- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو, مكتبة الرشد – الرياض, الطبعة الثانية, 1420, تحقيق: عبد الكريم النملة.

- حرف الطاء -

- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي, المطبعة العصرية – حلب.

- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى, دار المعرفة - بيروت, تحقيق: محمد حامد الفقي.

- طبقات الشافعية لابن كثير, دار المدار الإسلامي – بيروت, تحقيق: عبد الحفيظ منصور.

- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي, هجر للطباعة والنشر والتوزيع, الطبعة الثانية، 1413 , تحقيق: د. محمود محمد الطناحي, و د. عبد الفتاح محمد الحلو.

- طبقات الصوفية للسلمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1419.

- طرح التثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين, وأكمله ولده أبو زرعة ولي الدين ابن العراقي أحمد بن عبد الرحيم, دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- حرف العين -

- العقيدة الإسلامية وأسسها لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي, دار القلم – دمشق, الطبعة الثانية, 1399 .

- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ لصالح بن مهدي المقبلي, الطبعة الأولى بمصر, 1328 .

- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني, دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- عمل من طب لمن حب لأبي عبد الله المقري, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, 1424 .

- عون المعبود شرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم آبادي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة الثانية، 1415 .

- حرف الغين -

- غاية الوصول في شرح لب الأصول لزكريا الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى – مصر.

- الغنية عن الكلام وأهله للخطابي, دار المنهاج – مصر, 1425 .

- غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي) لإمام الحرمين الجويني, مكتبة إمام الحرمين, الطبعة الثانية، 1401, تحقيق: عبد العظيم الديب.

- حرف الفاء -

- فتاوى السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي, دار المعارف.

- الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي, المكتبة الإسلامية.

- الفتاوى الكبرى لابن تيمية, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى، 1408 .

- الفتاوى والرسائل الصغرى لأحمد بن الصديق الغماري, الطبعة الأولى, 1421 , جمع وتحقيق وتنسيق: عبد الله بن عبد القادر التليدي.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر, دار المعرفة - بيروت، 1379 .

- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب الحنبلي, مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية, الطبعة الأولى، 1417 , تحقيق جماعة.

- فتح الرحمن شرح لقطة العجلان لزكريا الأنصاري ومعه حاشية الشيخ يس الحمصي على فتح الرحمن, مكتبة البابي الحلبي بمصر, 1355 .

- فتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني, دار الفكر - بيروت.

- الفتح المبين في شرح الأربعين لابن حجر الهيتمي, دار المنهاج – بيروت, الطبعة الثانية, 1430 .

- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوي, مكتبة السنة – مصر, الطبعة الأولى، 1424 , تحقيق: علي حسين علي.

- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان, دار الفكر.

- الفروق للقرافي, دار السلام - القاهرة, الطبعة الأولى, 1421, تحقيق: د. محمد أحمد سراج و د. علي جمعة.

= الفروق للقرافي, ومعه حاشية ابن الشاط إدرار الشروق على أنوار الفروق, ومعهما تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن علي بن حسين, عالم الكتب.

- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم, مكتبة الخانجي - القاهرة.
- فضائح الباطنية للغزالي, مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت.
- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي, دار ابن الجوزي – السعودية, الطبعة الثانية، 1421 , تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد الحجوي الفاسي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة: الأولى, 1416 .
- الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام للبلقيني, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر, الطبعة الأولى، 1434.
- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي, دار صادر – بيروت, الطبعة الأولى, تحقيق: إحسان عباس.
- فيض الباري على صحيح البخاري لمحمد أنور شاه الكشميري, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1426 .
- فيض القدير شرح الجامع الصغير لعبد الرؤوف المناوي, المكتبة التجارية الكبرى - مصر, الطبعة الأولى، 1356 .
- في ظلال القرآن لسيد قطب, دار الشروق – بيروت, الطبعة السابعة عشرة, 1412 .

– حرف القاف –

- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي, مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الثامنة، 1426 .
- قواطع الأدلة لأبي المظفر ابن السَّمعاني, مكتبة التوبة, الطبعة الأولى, 1419 , تحقيق جماعة.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام, دار الكتب العلمية - بيروت.
= قواعد الأحكام, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى, 1421, نحقيق: نزيه حماد, وعثمان ضميرية.
- قواعد التصوف لأحمد زروق, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1424 .
- القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية, دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية, الطبعة الأولى، 1422 , تحقيق: أحمد بن محمد الخليل.

- حرف الكاف -

- الكاشف عن حقائق السنن شرح على مشكاة المصابيح للطيبي, مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة, الطبعة الأولى، 1417 , تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي.

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي, مكتبة لبنان ناشرون – بيروت, الطبعة الأولى, 1996م , تحقيق: د. علي دحروج.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الثالثة, 1407 .

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة, مكتبة المثنى – بغداد, 1941 .

- الكليات لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة – بيروت, الطبعة الثانية, 1419, تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري.

- حرف اللام -

- لسان العرب لابن منظور, دار صادر - بيروت, الطبعة الثالثة, 1414 .

- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين الجويني، عالم الكتب – لبنان, الطبعة الثانية، 1407, تحقيق: فوقية حسين محمود.

- حرف الميم -

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي, مكتبة الإيمان، المنصورة – مصر.

- المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى لكاملة الكواري, دار ابن حزم, الطبعة الأولى، 1422 .

- مجموع الفتاوى لابن تيمية, جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم, طبعة الرياض.

- مجموع رسائل ابن رجب الحنبلي, الفاروق الحديثة للطباعة والنشر, تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني.

- مجموعة رسائل الإمام الغزالي, دار الفكر – بيروت, 1421.

= مجموعة رسائل الإمام الغزالي, المكتبة التوفيقية – القاهرة.

- المجموعة العلمية لبكر بن عبد الله أبي زيد, دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض, الطبعة الأولى، 1416 .

- محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1418 , تحقيق: محمد باسل عيون السود.

- محاضرات لمحمد الفاضل ابن عاشور, مركز النشر الجامعي – تونس, 1999.

- المحصول في أصول الفقه لأبي بكر ابن العربي, دار البيارق - الأردن, الطبعة الأولى، 1420, تحقيق: حسين علي اليدري.

- المحصول في علم الأصول للفخر الرازي, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض, الطبعة الأولى، 1400, تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي, دار العلوم الإنسانية – دمشق, الطبعة الثالثة, 1409 .

- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم, دار الكتاب العربي – بيروت, الطبعة الثانية، 1393, تحقيق: محمد حامد الفقي.

- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لعبد القادر بن بدران, مؤسسة الرسالة - بيروت, الطبعة الثانية، 1401, تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

- المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا, دار القلم – دمشق, الطبعة الأولى 1418.

- مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين الشنقيطي, دار عالم الفوائد - مكة, الطبعة الأولى, 1426.

- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري, دار الفكر - بيروت, الطبعة الأولى، 1422 .

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها لجلال الدين السيوطي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة: الأولى، 1418 , تحقيق: فؤاد علي منصور.

- المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف, ومعه حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفي على المسايرة, المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق, الطبعة الأولى, 1317 .

- المستصفى في الأصول للغزالي, دار الكتب العلمية - بيروت, الطبعة الأولى، 1413, تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

- المصباح المنير للفيومي, المكتبة العلمية - بيروت.

- مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية لأحمد بن الصديق الغماري

- معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي, دار طيبة للنشر والتوزيع, الطبعة الرابعة، 1417 , تحقيق جماعة.

- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1403, تحقيق: خليل الميس.

- المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بمصر, مكتبة الشروق الدولية, الطبعة الرابعة, 1425 .

- معجم القواعد العربية لعبد الغني الدقر, دار القلم, الطبعة الأولى, 1406 .

- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي, مكتبة الآداب – القاهرة, الطبعة الأولى، 1424 , تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة.

- معجم المناهي اللفظية لبكر بن عبد الله أبي زيد, دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض, الطبعة الثالثة، 1417 .

- معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي لتقي الدين السبكي, مؤسسة قرطبة, تحقيق: كيلاني محمد خليفة.

- مغني الطلاب شرح إيساغوجي لمحمود المغنيسي, دار البيروتي – دمشق, الطبعة الأولى, 1430, تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي.

- المغني لابن قدامة, دار الفكر - بيروت, الطبعة الأولى, 1405 .

- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر, 1425, تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة.

- مفتاح دار السعادة لابن القيم, دار الكتب العلمية – بيروت.

= مفتاح دار السعادة, ط المجمع.

- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد بن مصدفى الشهير بطاش كبرى زاده, دار الكتب العلمية – لبنان, الطبعة الأولى, 1405.

- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي, دار الكلم الطيب ودار ابن كثير – دمشق, الطبعة الأولى, 1417, حققه جماعة.

- مقالات الكوثري, المكتبة التوقيفية – مصر.

- مقدمة ابن خلدون, دار الفكر - بيروت, 1421.

- مقدمة في الفلسفة العامة ليحى هويدي, دار الثقافة – القاهرة, الطبعة التاسعة, 1989 .

- مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد, مكتبة الأنجلو المصرية, الطبعة الثانية, تحقيق: د. محمود قاسم.

- منتهى السول في علم الأصول للآمدي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى, 1424, تحقيق: أحمد فريد المزيدي.

- المنثور في القواعد للزركشي, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت, الطبعة الثانية، 1405, تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود.

- منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد عليش، دار الفكر – بيروت.

- منع الموانع عن جمع الجوامع لابن السبكي, دار البشائر الإسلامية – بيروت, الطبعة الأولى, 1420, تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري.

- المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي, دار الكتب الحديثة – مصر, د. عبد الحليم محمود.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية, جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, الطبعة الأولى، 1406, تحقيق: محمد رشاد سالم.

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1418 .

- الموافقات للشاطبي, دار ابن عفان, الطبعة الأولى, 1417 , تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان.

- موجز البلاغة لمحمد الطاهر بن عاشور, المطبعة التونسية – تونس, الطبعة الأولى.

- موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين, دار النوادر, الطبعة الأولى, 1431.

- الموسوعة الفقهية الكويتية, إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت, طبعة ذات السلاسل - الكويت, الطبعة الثانية, 1404 .

- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لمصطفى صبري, دار إحياء التراث العربي – بيروت, الطبعة الثانية, 1401 .

- حرف النون -

- النبذة الكافية في أحكام أصول الدين لأبي محمد ابن حزم الأندلسي القرطبي, دار الكتب العلمية – بيروت, الطبعة الأولى، 1405 , تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز.

- النبوات لابن تيمية, أضواء السلف – الرياض, الطبعة الأولى، 1420, تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان.

- النحو الوافي لعباس حسن, دار المعارف, الطبعة الخامسة عشرة.

- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران, دار كنوز إشبيليا – الرياض, الطبعة الأولى, 1433 , تحقيق: سعد الشثري.

- نزهة النظر في شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني, الطبعة الثالثة, 1421 , تحقيق: د. نور الدين عتر.

- نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي, دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

- نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي, مكتبة نزار الباز, الطبعة الأولى, 1416, تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود, وعلي محمد معوض.

- النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني, عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية, تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي.

- نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي, دار ابن حزم - بيروت, الطبعة الأولى, 1420 , تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل.

- نهاية المطلب في دراية المذهب لأبي المعالي الجويني, دار المنهاج, الطبعة الأولى، 1428 , تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

- حرف الواو -

- الواضح في أصول الفقه لابن عقيل, مؤسسة الرسالة – بيروت, لبنان, الطبعة الأولى، 1420, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

- الوافي بالوفيات للصفدي, دار إحياء التراث العربي - بيروت, الطبعة الأولى, 1420, تحقيق: أحمد الأرناؤوط, وتركي مصطفى.

- وفيات الأعيان لابن خلكان, دار صادر - بيروت, 1971م, تحقيق: إحسان عباس.

فهرس مباحث الجزء الأول





فهرس مباحث الجزء الثاني